Dn.

14.– m/15 %

UNIV. OF CHICAGO LIBRARY

PHILOTESIA

PAUL KLEINERT

ZUM LXX. GEBURTSTAG

DARGEBRACHT

VON

ADOLF HARNACK ○ HERMANN DIELS ○ KARL HOLL ○ PAUL GENNRICH
EMIL KAUTZSCH ○ ERNST BREEST ○ EDUARD SIMONS ○ DANIEL VON DER HEYDT
EMIL WALTER MAYER ○ EDUARD FREIHERR VON DER GOLTZ ○ RUDOLF FRANCKH
HANS KESSLER-BERLIN ○ JULIUS KAFTAN ○ KARL MÜLLER-TÜBINGEN
WOLF WILHELM GRAFEN BAUDISSIN ○ CARL SCHMIDT ○ MAX LENZ ○ EMIL SECKEL

BERLIN
TROWITZSCH & SOHN
1907

BL25
P55

Inhalt.

Der Presbyter-Prediger des Irenäus
(IV, 27, 1—32, 1).

Bruchstücke und Nachklänge
der ältesten exegetisch-polemischen Homilieen.

Von

Adolf Harnack.

Im Unterschied von den vier übrigen Büchern ist das vierte Buch des Werks des Irenäus „Adversus haereses“ nicht straff disponiert. Angekündigt wird in der Vorrede, es solle das bisher gegen die Häretiker Entwickelte (die Einheit des Schöpfergotts und des Erlösergotts) aus den Reden des Herrn seine Bekräftigung erhalten. In der Ausführung werden aber die Aussprüche der Propheten hinzugenommen, da auch sie Aussprüche des „Worts“ sind, und somit wird die Darstellung der vollkommenen Konkordanz des alten Bundes mit dem neuen (hinsichtlich der Wirksamkeit und der Anordnungen Gottes, die sich lediglich als Stufen unterscheiden) das eigentliche Thema dieses Buches. Hieraus ergab sich eine lose Zusammenfügung exegetisch-apologetischer Darlegungen, die beliebig vermehrt oder vermindert werden konnten. In der zweiten Hälfte des Buches sah sich der Verfasser ziemlich unvermittelt wieder zu der Ermahnung geleitet, die er im dritten Buch so ausführlich fundamentiert hatte, man müsse der von den Presbytern stammenden Lehrüberlieferung unbedingt gehorsam sein. Diese Ermahnung führt ihn nun zu der Unterscheidung von guten und schlechten Presbytern, an der er im dritten Buch noch vorübergegangen war. Auf Grund dieser Unterscheidung feiert er jene um so höher; bei ihnen muß man die Wahrheit lernen; denn sie haben einen dreifachen herrlichen Besitz, 1. die Succession von den Aposteln her, die gleichbedeutend ist mit dem charisma veritatis, 2. einen tadellosen Wandel, und 3. die gesunde Predigtverkündigung („sermo sanus“ bzw. „inadulteratum et incorruptibile sermonis“). Ihre gesunde Predigt zeigt sich aber darin, daß sie den Glauben an den einen Gott bewahren, die Liebe zu dem Sohne Gottes vermehren und die heiligen Schriften „sine periculo“ auslegen,

d. h. bei ihrer Auslegung weder den Schöpfergott schmähen noch die Patriarchen verunehren noch die Propheten verachten.

Diese Charakteristik der Presbyter rief in Irenäus die Erinnerung an einen Prediger wach, der ein Schüler von Apostelschülern gewesen war und dessen Vorträge er selbst noch in früheren Zeiten gehört hatte. Leider nennt er ihn nicht; aber unvergeßlich sind ihm seine Ausführungen geblieben und fünf Kapitel seines Werkes hindurch teilt er nun seinen Lesern Reminiszenzen aus ihnen mit. Sie fügten sich in der Tat vortrefflich zu den Absichten, die er selbst in seinem vierten Buche verfolgte, und er durfte sich sagen, daß er diese nicht eindringlicher vortragen konnte als unter Berufung auf jene Gedanken eines ehrwürdigen Predigers.

Dennoch haben diese Bruchstücke in der Literaturgeschichte und in der Geschichte der Predigt nicht die Aufmerksamkeit gewonnen, die ihnen gebührt. Zwar hat sie Eusebius nicht unbeachtet gelassen[1]; Routh[2], v. Gebhardt-Harnack[3], Funk[4] und Preuschen[5] haben sie zusammengestellt, und ihre Untersuchung ist von Lightfoot (Contemp. Rev. 1876 August), von mir (Chronologie I, 1897, S. 333 ff.) und von Zahn (Forschungen Bd. VI, 1900, S. 53 ff.) begonnen worden. Aber weder hat man bisher den Umfang der Stücke genau bestimmt, noch ihren Inhalt vollkommen gewürdigt. Das ist eine auffallende und empfindliche Unterlassung. Handelt es sich doch um Reste der ältesten Predigten, die, wie sich zeigen wird, nicht später als im siebenten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts gehalten sind, aus Kleinasien, also aus einem Mittelpunkt der damaligen Christenheit, stammen und aus einem Kreise hervorgegangen sind, der sich des unmittelbaren Zusammenhangs mit den Aposteln rühmte.

Auf den folgenden Blättern versuche ich das Versäumte nachzuholen. Ich stelle eine deutsche Übersetzung der Kapitel des Irenäus, in denen sie sich befinden, voran, da die kostbaren

---

1) Seine Worte (h. e. V, 8,8) in bezug auf eine Quelle des Irenäus: *καὶ ἀπομνημονευμάτων δὲ ἀποστολικοῦ τινος πρεσβυτέρου, οὗ τοὔνομα σιωπῇ παρέδωκε, μνημονεύει ἐξηγήσεις τε αὐτοῦ θείων γραφῶν παρατέθειται* — beziehen sich, sei es vornehmlich, sei es ausschließlich auf diesen Presbyter.

2) Routh, Reliquiae Sacrae I² (1846) p. 45.

3) Patr. Apost. Opp. I², 2 (1878) p. 105.

4) Patr. Apost. Opp. II (1881) p. 401.

5) Antilogomena, 2. Aufl. (1905) S. 99 ff., deutsche Übersetzung S. 202 ff.

Reste eine solche verdienen, Preuschen sie nur zum Teil verdeutscht hat und seine Übersetzung auch nicht durchweg befriedigt. Die Rauhheit, in welcher uns der lateinische Text, zumal in den Bibelzitaten, vorliegt, habe ich nicht verwischen wollen und können.

(IV, 27, 1) **Wie**[6]**) ich von einem Presbyter gehört habe, der es selbst von denen gehört hatte, die die Apostel noch gesehen hatten und ihre Schüler gewesen waren;** (er sagte), hinsichtlich dessen, was die Alten (die alttestamentlichen Personen) ohne den Rat des Geistes begangen haben, genüge die in den (heiligen) Schriften enthaltene Bestrafung. Denn da bei Gott kein Ansehen der Person gilt, so verhängte er eine entsprechende Strafe für das, was nicht nach seinem Willen geschah. So in bezug auf David: als dieser von Saul um der Gerechtigkeit willen verfolgt wurde und sich vor dem Könige Saul flüchtete und sich an seinem Feinde nicht rächte und das Kommen Christi in Psalmen besang und mit Weisheit die Völker unterwies und alles nach dem Rate des Geistes tat, da gefiel er Gott. Als er aber aus Lüsternheit die Betsabe, das Weib des Urias, für sich nahm, da sprach die Schrift über ihn: „Nichtswürdig aber erschien die Tat, die David tat, in den Augen des Herrn.“ Und es wird zu ihm der Prophet Nathan gesandt, der ihm seine Sünde zeigte, damit er durch Spruch und Verurteilung seiner selbst Barmherzigkeit erlange und Vergebung von Christus (Folgt II. Sam. 12, 1—7a.) „Du bist der Mann, der das getan hat.“ Und dann führt Nathan das Übrige aus, indem er ihm Vorwürfe macht und die Wohltaten Gottes gegen ihn aufzählt und daß er Gott erzürnt habe durch diese seine Tat; denn Gott habe an solchen Handlungen keinen Gefallen; sondern großer Zorn drohe seinem Hause. David aber wurde zerknirscht durch diese Worte und sprach: „Ich habe an dem Herrn gesündigt“, und er sang den Bußpsalm und schaute wartend auf das Kommen des Herrn, der den Menschen, der sich in die Sünde verstrickt hat, abwäscht und reinigt.

Ebenso aber war es auch bei Salomo: solange er recht

[6]) Die Worte schließen unmittelbar an den oben wiedergegebenen Satz an, daß die Presbyter „die Schriften ohne Gefahr auslegen, weder Gott schmähen, noch die Patriarchen verunehren, noch die Propheten verachten“.

richtete und die Weisheit (Gottes) verkündigte und den Tempel als Typus des wahren Tempels erbaute und die Herrlichkeiten Gottes darlegte und den kommenden Frieden den Völkern verkündigte und das Reich Christi vorbildete und dreitausend Parabeln auf das Kommen des Herrn verfaßte und fünftausend Lieder, in denen er Gott pries und die in der Schöpfung Gottes liegende Weisheit Gottes naturkundig erläuterte an jeglichem Baum und jeglichem Kraut und an allen Vögeln und an den Vierfüßlern und Fischen und sprach: „Wird Gott, den die Himmel nicht fassen, wirklich auf der Erde wohnen unter den Menschen?“ — da gefiel er Gott, und alle bewunderten ihn, und alle Könige der Erde suchten sein Angesicht, um seine Weisheit zu hören, die ihm Gott gegeben hatte, und die Königin des Südens kam von dem Ende der Erde zu ihm, um seine Weisheit kennen zu lernen, sie, die auch, wie der Herr sagt, im Gericht aufstehen wird mit dem Volke derer, die seine Worte hörten, aber nicht an ihn glaubten, und sie verdammen wird, weil sie (die Heidin) sich der durch den Diener Gottes verkündigten Weisheit unterwarf, jene dagegen die vom Sohne Gottes dargebotene Weisheit verachteten. Denn Salomo war ein Diener, Christus aber der Sohn Gottes und der Herr Salomos. Solange er also ohne Anstoß Gott diente und seine Anordnungen vollzog, da wurde ihm Ehre zuteil; als er aber aus allen Völkern Weiber nahm und ihnen Götzenbilder in Israel aufzurichten erlaubte, da sprach die Schrift über ihn. (Folgt I König. 11, 1. 4. 6. 9.) Zur Genüge schalt ihn die Schrift, **wie der Presbyter gesagt hat,** damit kein Fleisch sich rühme angesichts des Herrn.

(IV, 27, 2) Und deshalb **(sagt der Presbyter)** sei der Herr in die Unterwelt hinabgestiegen und habe auch ihnen die Frohbotschaft seiner Ankunft gebracht, daß es nämlich für die, die an ihn glauben, eine Vergebung der Sünden gebe. Es haben aber alle an ihn geglaubt, die auf ihn gehofft, d. h. die sein Kommen vorher verkündigt und seinen Anordnungen gedient haben, die Gerechten und die Propheten und die Patriarchen, denen er ebenso wie uns die Sünden vergeben hat, die wir ihnen (also) nicht anrechnen dürfen, wenn wir anders nicht die Gnade Gottes verachten. Denn wie jene uns unsere Unenthaltsamkeiten nicht anrechnen, die wir begangen haben, bevor sich Christus in uns offenbarte, so haben auch wir kein Recht, sie denen anzurechnen, die vor dem Kommen Christi gesündigt

haben. Denn alle Menschen ermangeln des Ruhmes Gottes; sie werden aber gerechtfertigt nicht von sich selbst, sondern von der Ankunft Christi an, die da seinem Lichte entgegenblickten. Zu unserer Zurechtweisung aber **(sagt der Presbyter)** seien ihre Handlungen aufgezeichnet worden, damit wir erstens wüßten, daß unser Gott und der ihrige einer und derselbe ist, dem die Sünden mißfallen, auch wenn sie von Hochstehenden begangen werden, und zweitens, damit wir uns von bösen Dingen enthalten. Denn wenn die Alten, unsere Vorgänger in den Gnadengaben, für die der Sohn Gottes noch nicht gelitten, solche Schmach erdulden mußten, weil sie sich in einem Punkte verfehlt und der Fleischeslust gefröhnt hatten — was wird da den Jetzigen widerfahren, die da die Ankunft Christi verachtet und ihren Begierden gedient haben? Für jene war der Tod des Herrn Heilung und Vergebung der Sünden; für die aber, die jetzt sündigen, wird Christus nicht mehr sterben; denn der Tod wird ihn nicht mehr überwältigen, sondern kommen wird der Sohn in der Herrlichkeit des Vaters, um von seinen Verwaltern und Haushaltern das ihnen anvertraute Geld mit Zinsen zurückzufordern, und denen er viel gegeben hat, von denen wird er viel verlangen. Wir dürfen also, **sagt jener Alte,** nicht übermütig sein, noch die Alten tadeln, sondern müssen selbst in Furcht sein, daß wir, nachdem wir Christum erkannt und noch etwas Gott Mißfälliges tun, nun keine Vergebung der Sünden mehr erlangen, sondern von seinem Reiche ausgeschlossen werden. Und darum **(sagt der Presbyter)** habe Paulus gesagt: „Wenn er (nämlich) der natürlichen Zweige nicht verschont hat, so könnte er wohl auch deiner nicht schonen, der du als ein wilder Ölbaum eingepfropft wurdest in die Fettigkeit der Olive und teilhaftig gemacht ihrer Fettigkeit.“ (IV, 27, 3) Ebenso, siehst du[7], seien auch die Übertretungen des Volkes nicht der Übertreter wegen verzeichnet worden, sondern zu unserer Zurechtweisung und damit wir wüßten, es sei ein und derselbe Gott, gegen den jene sich versündigten, und gegen den jetzt einige von denen sich versündigen, die sich Gläubige nennen. Aber auch das **(sagt der Presbyter)** habe der Apostel in dem Briefe an die Korinther deutlich dargetan, wo er sage (Folgt I. Kor. 10, 1—12.)

[7]) „Vides“, ein Cod. bietet „videns“; es scheint im Griechischen nur eine Partikel gestanden zu haben; die indirekte Rede setzt sich einfach fort.

(IV, 27, 4) Da also der Apostel ohne Zweifel und unwidersprechlich zeigt, es sei ein und derselbe Gott, der sowohl das Frühere gerichtet hat als auch das Gegenwärtige erforscht, und da er auch den Grund zur Aufzeichnung des Früheren angibt, so erweisen sich alle als unwissend und frech und dazu noch als töricht, die wegen der Übertretung der Alten und wegen des Ungehorsams jener Vieler behaupten, ein anderer sei der Gott Jener gewesen, nämlich der Weltschöpfer, der zugleich ein niederes (göttliches Wesen) sei, ein anderer aber der Vater, den Christus gelehrt habe, nämlich der in dem Geiste eines Jeden ihrer Anhänger konzipierte (Gott). Sie sehen nicht ein, daß wie dort Gott an Vielen von denen, die da sündigten, kein Gefallen hatte, so auch hier „Viele berufen sind, aber Wenige auserwählt". Wie dort die Ungerechten und Götzendiener und Hurer ihr Leben verloren, so auch hier, da sowohl der Herr lehrt, daß solche ins ewige Feuer geschickt würden, als auch der Apostel sagt: „Oder wisset ihr nicht, daß die Ungerechten das Reich Gottes nicht erben werden? Lasset euch nicht verführen; weder die Hurer noch die Götzendiener, noch die Ehebrecher, noch die Lüstlinge, noch die Knabenschänder, noch die Diebe, noch die Geizhälse, noch die Säufer, noch die Verleumder, noch die Räuber werden das Reich Gottes ererben." Und weil er damit nicht die, welche draußen sind, meint, sondern uns, damit wir nicht solcher Taten wegen aus dem Reiche Gottes ausgeschlossen werden, so fuhr er fort: „Und das seid ihr (einst) gewesen; aber ihr seid abgewaschen, aber ihr seid geheiligt im Namen des Herrn Jesu Christi und in dem Geiste unsres Gottes."

Und wie dort die, welche Übles taten und die Anderen verführten, verdammt und ausgerottet wurden, so wird auch hier das Auge und der Fuß und die Hand, die Ärgernis geben, ausgeschnitten, damit nicht der übrige Leib gleichfalls zugrunde gehe. Und wir haben die Vorschrift: „Wenn ein Bruder ein Hurer heißt oder ein Geizhals oder ein Götzendiener oder ein Verleumder oder ein Säufer oder ein Räuber, mit einem solchen soll man nicht essen." Und wiederum sagt der Apostel: „Niemand möge euch durch eitle Worte verführen; denn dieser Dinge wegen kommt der Zorn Gottes über die Kinder des Unglaubens; werdet also

nicht ihre Genossen.“ Und wie sich dort die Verdammung der Sünder auch auf die Übrigen erstreckte, weil sie ihnen zustimmten und mit ihnen umgingen, so „verdirbt auch hier ein wenig Sauerteig die ganze Masse“. Und wie dort der Zorn Gottes auf die Ungerechten herniederfuhr, so sagt der Apostel ähnlich auch hier: „Denn es wird der Zorn Gottes offenbar werden vom Himmel über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten.“ Und wie dort die Rache von Gott an den Ägyptern genommen wurde, die Israel ungerecht straften, so auch hier, da der Herr ja sagt: „Gott aber sollte seine Erwählten nicht rächen, die Tag und Nacht zu ihm schreien? Wahrlich ich sage euch, er wird schnell Rache nehmen für sie“, und da der Apostel im Thessalonicherbrief also verkündigt (Folgt II. Thess. 1, 6—10).

(IV, 28, 1) Da also hier wie dort in der Rache die Gerechtigkeit Gottes als die nämliche waltet, und zwar dort vorbildlich und zeitlich und mäßig, hier aber in voller Wirklichkeit und für immer und streng — denn das ewige Feuer und der Zorn Gottes, der sich vom Himmel her von dem Angesicht unseres Herrn offenbaren wird (wie auch David sagt: „der Zornblick aber des Herrn über die Übeltäter, auf daß er hr Gedächtnis von der Erde vertilge“), bringt eine größere Pein denen, die in sie fallen — **so stellte der Presbyter diejenigen als ganz töricht dar,** die aus den Bestrafungen derer, die in der alten Zeit Gott ungehorsam waren, einen anderen Vater einzuführen suchen, indem sie diesen Strafen die große Barmherzigkeit entgegenstellen, die der Herr zur Errettung derer, die ihn aufnahmen, bei seinem Kommen bewiesen habe, von seinem Gerichte aber schweigen, sowie von allem demjenigen, was über die kommen wird, die seine Worte gehört, aber nicht getan haben, und daß es für sie besser wäre, sie wären gar nicht geboren, und daß es Sodom und Gomorrha erträglicher ergehen wird im Gericht als jener Stadt, die die Worte seiner Jünger nicht aufnahm.

(IV, 28, 2) Denn wie im Neuen Testament der Glaube der Menschen an Gott vermehrt worden ist, da er als Zusatz den Sohn Gottes hinzubekam, damit (auch) der Mensch Gottes teilhaftig werde, so ist auch die Verpflichtung zum (rechten) Lebenswandel vermehrt worden, da uns geboten ist, uns nicht nur von

bösen Werken zu enthalten, sondern auch schon von bösen Gedanken und müßigen Reden und leerem Geschwätz und leichtfertigen Worten. So ist ferner auch die Bestrafung derer, die dem Worte Gottes nicht glauben und seine Ankunft mißachten und sich rückwärts wenden, vergrößert worden, denn sie ist nicht nur zeitlich, sondern ist nun ewigwährend. Denn alle die, zu denen der Herr sagen wird: „Weichet von mir, Verfluchte, in das ewige Feuer", die werden auf immer verdammt sein, und alle die, zu denen er sagen wird: „Kommt, Gesegnete meines Vaters, ererbet das Reich, das euch für immer bereitet ist", die erlangen für immer das Reich et in eo proficiunt[8]); denn es ist ein und derselbe Gott-Vater und sein Wort, das immer dem Menschengeschlechte beisteht, wiewohl durch verschiedene Veranstaltungen, und es wirkt Vielerlei und rettet von Anfang an die, die gerettet werden, das sind die, welche Gott lieben und gemäß der zeitlichen Stufe, auf der sie stehen, dem Wort Gottes folgen — und verurteilt die, die verurteilt werden, d. h. die, die Gott vergessen und Lästerer sind und Übertreter seines Wortes.

(IV, 28, 3) Denn eben die Häretiker, die wir vorher genannt haben, haben sich selber preisgegeben, indem sie den Herrn anklagen, an den sie zu glauben behaupten. Denn was sie an Gott tadeln, der damals die Ungläubigen mit zeitlichen Strafen gerichtet und die Ägypter geschlagen, die Gehorsamen aber gerettet hat, eben das wird genau ebenso von dem Herrn gelten, der auf ewig verurteilt, die er verurteilt, und auf ewig freiläßt, die er freiläßt; und er wird ihren Worten zufolge als der Verursacher der größten Sünde für die erscheinen, die an ihn Hand angelegt und ihn durchstochen haben. Denn wäre er nicht so gekommen, so wären jene gewiß nicht die Mörder ihres Herrn geworden, und hätte er keine Propheten zu ihnen gesandt, so hätten sie sie nicht getötet und ebenso auch die Apostel. Denen also, die uns vorhalten und sagen: „Wenn die Ägypter nicht wären durch die Plagen erwürgt und bei der Verfolgung Israels im Meer ertränkt worden, so hätte Gott sein Volk nicht retten können", muß vorgehalten werden: „Wenn die Juden nicht die Mörder des Herrn geworden wären — das brachte

---

[8]) Diese Worte habe ich unübersetzt gelassen, da sie verschieden übersetzt werden können.

sie selbst um das ewige Leben — und sich nicht durch den Mord an den Aposteln und die Verfolgung der Kirche in den Abgrund des Zorns gestürzt hätten, so wäre also unsre Errettung unmöglich gewesen!“ Wie nämlich jene durch der Ägypter, so haben wir durch der Juden Verblendung das Heil erlangt, da ja der Tod des Herrn die Verdammung derer bedeutet, die ihn gekreuzigt und seine Ankunft nicht geglaubt haben, aber das Heil derer, die an ihn glauben. Denn auch der Apostel sagt im zweiten Brief an die Korinther: „Christi süßer Geruch sind wir für Gott sowohl bei denen, die gerettet werden, als auch bei denen, die verloren gehen, den Einen ein Geruch des Todes zum Tode, den Anderen aber ein Geruch des Lebens zum Leben.“ Welchen nun ist er ein Geruch des Todes zum Tode, wenn nicht denen, die ungläubig sind und sich dem Worte Gottes nicht unterwerfen? Und welche sind es, die sich bereits in jener Zeit selbst dem Tode überliefert haben? Offenbar die, welche nicht glaubten und sich Gott nicht unterwarfen. Wiederum aber, welche sind errettet worden und haben das Erbteil erlangt? Offenbar die, die an Gott glaubten und die Liebe gegen ihn bewahrten, wie Chaleb Jeffone und Jesus Nave und die unschuldigen Kinder, die von Bosheit noch nichts wußten. Welche aber sind es, die jetzt gerettet werden und das ewige Leben erlangen? Sind es nicht die, welche Gott lieben und seinen Verheißungen glauben und an Bosheit Kinder geworden sind?

(IV, 29, 1) Aber — sagen jene — Gott verhärtete das Herz Pharaos und seiner Diener. Die dies zum Vorwurf machen, lesen jene Stelle im Evangelium nicht, wo der Herr auf die Frage der Jünger: „Warum redest du in Gleichnissen zu ihnen“ erwidert: „Euch ist es gegeben, das Geheimnis des Himmelreichs zu erkennen, zu jenen aber spreche ich in Gleichnissen, auf daß sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören, (verstehend nicht verstehen), damit sich an ihnen die Prophetie des Jesajas erfülle, der da sagt: ‚Verstocke das Herz dieses Volks und verstopfe ihre Ohren und verblende ihre Augen.‘ Eure Augen aber sind selig, die sehen, was ihr sehet, und eure Ohren, die hören, was ihr hört.“ Ein und derselbe Gott nämlich bringt denen, die nicht glauben, sondern ihn mißachten, Blindheit — wie die Sonne, sein Geschöpf, denen, die wegen irgend-

welcher Augenschwäche ihr Licht nicht anzuschauen vermögen —; denen aber, die ihm glauben und ihm folgen, verleiht er eine vollkommenere und größere Erleuchtung des Geistes. Dieser Rede (des Herrn) folgend sagt auch der Apostel im zweiten Korintherbrief: „In ihnen hat der Gott die Herzen der Ungläubigen dieser Welt[9]) verblendet, damit (ihnen) nicht leuchte das Licht (des Evangeliums) der Herrlichkeit Christi." Und abermals im Brief an die Römer: „Und wie sie es verwarfen, Gott zu haben in der Erkenntnis, so gab sie Gott dahin in ihrem verworfenen Sinn, zu tun, was sich nicht ziemt." In dem zweiten aber an die Thessalonicher sagt er, vom Antichrist sprechend, klärlich: „Und darum wird Gott ihnen einen kräftig wirkenden Irrtum senden, auf daß sie der Lüge glauben, damit gerichtet werden alle, die der Wahrheit nicht geglaubt, sondern der Ungerechtigkeit zugestimmt haben.".

(IV, 29, 2) Wenn Gott also auch in der Gegenwart alle, von denen er weiß, daß sie nicht glauben werden, da er ja alles voraus weiß, ihrem Unglauben überläßt und von solchen sein Antlitz abkehrt, sie in der Finsternis lassend, die sie sich selbst erwählt haben — was Wunders, wenn er auch damals den Pharao, der doch niemals zum Glauben gekommen wäre samt seinen Leuten ihrem Unglauben überlassen hat? Wie das Wort aus dem Dornbusch zu Moses sprach: „Ich weiß, daß der König Ägyptens Pharao euch nicht gestatten wird abzuziehen, ohne durch eine starke Hand." Und wie der Herr in Gleichnissen zu sprechen pflegte und Blindheit über Israel brachte, damit sie sehend nicht sehen, da er ihren Unglauben kannte, ebenso hat er auch das Herz Pharaos verhärtet, daß er, sehend, daß es der Finger Gottes sei, der das Volk herausführte, doch nicht glaubte, sondern sich in das Meer des Unglaubens stürzte, indem er wähnte, durch Zauberei geschehe ihr Auszug und das Rote Meer habe nicht durch die Kraft Gottes dem Volke den Durchzug gewährt, sondern es gehe natürlich so zu.

(IV, 30, 1) Die aber, welche den Tadel und Vorwurf erheben, daß das (jüdische) Volk bei seinem Aufbruche auf Ge-

---

[9]) Daß Irenäus „dieser Welt" auf die „Ungläubigen" bezogen wissen wollte, sagt er III, 7, 1.

heiß Gottes Gefäße aller Art und Gewänder von den Ägyptern genommen habe und so abgezogen sei, und daß aus diesem Raube sogar die Stiftshütte in der Wüste gebaut worden, die widerlegen sich selbst in ihrer Unkenntnis der Rechtsregeln Gottes und seiner Anordnungen, **wie auch der Presbyter gesagt hat.** Denn hätte Gott bei jener vorbildlichen Auswanderung dies nicht verstattet, so könnte jetzt bei unserer Auswanderung, welche die eigentliche ist — daß wir nämlich durch den Glauben in welchem wir stehen, nun aus der Zahl der Heiden ausgeschieden sind — Niemand gerettet werden. Denn uns alle begleitet ein sei es mäßiger, sei es großer Besitz, den wir aus dem Mammon der Ungerechtigkeit erworben haben. Denn woher besitzen wir die Häuser, die wir bewohnen, und die Kleider, die wir tragen, und die Gefäße, die wir benutzen, und alles Übrige, was zum täglichen Leben dient, wenn nicht aus dem, was wir, als wir noch Heiden waren, von der Habsucht erworben oder aus dem ungerechten Erwerb heidnischer Eltern, Verwandter oder Freunde gewonnen haben? um nicht zu sagen, daß wir auch jetzt noch, im Stande des Glaubens, erwerben. Denn wer verkauft und will nicht am Käufer gewinnen? Wer kauft und will nicht zu seinem Vorteil vom Verkäufer behandelt werden? Wer treibt Handel zu einem anderen Zweck, als davon zu leben? Wie aber steht es mit den Gläubigen am Hofe des Kaisers; beziehen sie nicht aus dem, was des Kaisers ist, das was sie brauchen, und geben sie davon nicht denen, welche nichts haben, ein jeglicher soviel er vermag? Die Ägypter waren die Schuldner des (jüdischen) Volks nicht nur in Hinsicht auf Güter, sondern auch in bezug auf ihr Leben der Wohltat wegen, welche der Patriarch Joseph ihnen einstens erwiesen — inwiefern aber sind die Heiden, von denen wir Gewinn und Nutzen ziehen, unsere Schuldner? Alles, was sie mit Mühe herbeischaffen, davon machen wir, obschon wir Gläubige (und also ihnen fremd) sind, mühelosen Gebrauch!

(IV, 30, 2) Dazu: das Volk diente den Ägyptern in härtester Sklavenarbeit, wie die Schrift sagt (Folgt Exod. 1, 13. 14), und sie bauten ihnen befestigte Städte in schwerer Arbeit und vermehrten das Vermögen der Ägypter viele Jahre lang und in jeglicher Art von Sklaverei, indes diese nicht nur undankbar gegen sie waren, sondern sie sogar alle verderben wollten. Was taten sie also Unrechtes, wenn sie von dem Vielen Weniges nahmen

und mit einem ganz geringen Lohn für den harten Sklavendienst nun abzogen, sie, die da mit großem Vermögen und reich hätten fortgehen können, wenn sie jenen nicht gedient hätten? Wenn ein Freier, der lange Jahre gewaltsam in Sklaverei gehalten worden ist und das Vermögen seines Herrn durch harten Dienst vermehrt hat, die Freiheit gewinnt und bei seinem Entweichen ein Weniges mitnimmt von dem Vielen, was er seinem Bedrücker erarbeitet hat — wäre der Richter nicht ungerecht, der ihm daraus einen Vorwurf machte[10])? Solche ungerechte Richter sind die, welche es dem jüdischen Volk zur Last legen, daß es Weniges von Vielem mitgenommen hat, sich selbst aber nicht schuldig bekennen, daß sie den gebührenden Dank für das, was ihre (heidnischen) Eltern erarbeitet, nicht erstattet, ja sogar als harte Sklavenhalter einen sehr großen Nutzen daraus gezogen haben. Weiter, sie behaupten, jene hätten Unrecht getan, als sie in wenigen Gefäßen ungemünztes Gold und Silber — weil, wie gezeigt, von ihnen selbst erarbeitet — mit sich nahmen; aber sie selbst, sagen sie, seien im Rechte, wenn sie — die Wahrheit muß heraus, mag sie auch gewissen Leuten lächerlich erscheinen! — gemünztes Gold und Silber und Erz mit der Aufschrift und dem Bilde des Kaisers, das aus fremder Arbeit stammt, in ihren Gürteln tragen!

(IV, 30, 3) Wenn man aber einen (förmlichen) Vergleich zieht zwischen uns und jenen in bezug auf das Nehmen — wer erscheint gerechter? Das (jüdische) Volk, das von den Ägyptern, die in jeder Beziehung seine Schuldner waren, genommen hat, oder wir, die wir von den Römern und den anderen Völkern nehmen, die uns schlechterdings nichts schulden? Hat doch auch die Welt Frieden durch sie, und (wir) Christen wandeln furchtlos auf den Straßen und schiffen, wohin wir wollen! Auf solche also wird das Wort des Herrn passen: „Du Heuchler, ziehe zuerst den Balken aus deinem Auge und dann besieh, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehst." Wenn sich nun ein solcher, der dir dies vorwirft und sich seiner Erkenntnis rühmt, von der Gesellschaft der Heiden ganz abgesondert hält und nichts Fremdes mehr besitzt, sondern schlechthin entblößt ist und sich barfüßig und ohne Obdach in den Bergen wie ein Gras fressendes Tier aufhält — der wird Ver-

[10]) Ich habe den Satz etwas verkürzt.

zeihung verdienen, denn er ist unbekannt mit den notwendigen Bedürfnissen unserer Lebensweise. Wenn er aber selbst von Allem, was (bei uns) Fremdes heißt, Gebrauch für sich macht und dabei doch das Vorbild (d. h. die Juden in bezug auf die goldenen und silbernen Gefäße) tadelt, so zeigt er sich als völlig ungerecht, da ihn dieselbe Anklage trifft. Denn er wird als einer erfunden, der selbst Fremdes mit sich führt und nach Solchem verlangt, was nicht sein ist, und deshalb habe der Herr gesagt **(sagt der Presbyter)**: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet; denn mit welchem Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden", gewiß nicht, damit wir die Sünder nicht zurechtweisen, noch damit wir schlimmen Dingen zustimmen, wohl aber damit wir die Anordnungen Gottes nicht ungerecht beurteilen, da er alles so vorhergesehen hat, daß es in Gerechtigkeit fromme. Denn da er wußte, daß wir gut schalten werden (sollen?) mit unserem Vermögen, welches wir als von einem „Anderen" genommen besitzen würden, sprach er: „Wer zwei Röcke hat, gebe einen dem, der keinen hat, und wer Speise hat, tue desgleichen", und „Ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mich gespeist; ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich bekleidet", und „Wenn du Almosen gibst, so wisse deine Linke nicht, was deine Rechte tut" und die anderen guten Taten, durch welche wir gerechtfertigt werden, indem wir durch den rechten Gebrauch des Fremden unsere Lage gleichsam wieder in den rechten Stand bringen — von Fremdem spreche ich aber nicht in dem Sinne, als wäre die Welt Gott fremd, sondern weil wir dergleichen Ausstattungen durch Empfang von anderen besitzen, ähnlich wie jene (sect. das jüdische Volk) von den Ägyptern, die Gott nicht kannten. Und eben dadurch errichten wir in uns selber eine Stiftshütte Gottes; denn bei den Wohltätigen wohnt Gott, wie der Herr sagt: „Machet euch Freunde von dem Mammon der Ungerechtigkeit her, damit sie, wenn ihr vertrieben werdet, euch aufnehmen in die ewigen (Stifts)hütten." Denn wir werden gerechtfertigt, wenn wir alles das, was wir, als wir noch Heiden waren, von der Ungerechtigkeit her erworben haben, nun, gläubig geworden, auf solches verwenden, was im Sinne des Herrn nützlich ist.

(IV, 30, 4) Notwendig war es also, daß diese Dinge, um als Vorbild zu dienen, im Voraus (scl. von Gott) bedacht worden

sind; die Stiftshütte Gottes wird aus ihnen verfertigt, und zwar so, daß jene (die Juden), wie gezeigt, mit Recht nahmen, wir aber in ihnen vorgebildet sind, die wir das, was uns nicht gehört, in den Dienst Gottes zu stellen uns anschicken sollen. Denn der ganze Auszug des Volkes aus Ägypten war nach göttlicher Veranstaltung ein Typus und Bild des künftigen Auszugs der Kirche aus den Heiden; deswegen führt er sie auch am Ende von hier in ihr Erbteil, das nicht Moses, der Diener Gottes, sondern Jesus, der Sohn Gottes zum Erbteil geben wird. Wenn aber einer genau auf das achtet, was die Propheten über das Ende sagen und was Johannes, der Schüler des Herrn, in der Offenbarung gesehen hat, so wird er finden, daß dieselben Plagen über alle Heiden insgemein kommen werden, die damals speziell über Ägypten kamen.

(IV, 31, 1) **Durch solcherlei Darlegungen über die Alten erquickte uns der Presbyter und sagte:** Solcher Vergehungen wegen, in bezug auf welche die Schriften selbst die Patriarchen und Propheten schelten, dürfen wir ihnen keinen Vorwurf machen und nicht wie Ham werden, der die Schande seines Vaters verspottete und dem Fluche verfiel, sondern wir müssen für sie Gott danken, daß ihnen bei der Ankunft des Herrn ihre Sünden vergeben worden sind; denn auch sie, **sagte er,** danken und rühmen unseres Heils wegen. Dort aber, wo die Schriften nicht schelten, vielmehr die Tatsachen einfach hinstellen, dürfen wir nicht Ankläger werden — denn wir sind nicht sittlicher als Gott und können auch nicht über dem Meister sein —, sondern müssen das Vorbildliche darin suchen. Denn nichts ist bedeutungslos in dem, was ohne Vermerk einer Anklage in den Schriften steht.

Das gilt auch von Lot, der seine Töchter aus Sodom führte, welche von ihrem Vater empfingen, und der im Gebiete Sodoms sein Weib als Salzsäule zurückließ bis auf den heutigen Tag. Er vollzog nämlich nicht aus eigenem Willen noch aus seiner Fleischeslust, vielmehr ohne Wahrnehmung und Wissen von so etwas eine vorbildliche Handlung, wie die Schrift sagt: „Und die ältere Tochter trat ein und schlief mit ihrem Vater in jener Nacht, und nicht wußte Lot um ihr Schlafen und ihr Aufstehen.“ Und mit der jüngeren war's ebenso: „Und nicht wußte er“, heißt es, „daß sie bei ihm geschlafen, noch daß sie aufgestanden.“ Ohne Wissen des Mannes also, und ohne

daß er der Lust fröhnte, geschah die vorbedeutende ökonomische Handlung, in welcher sich die beiden Töchter, d. h. die beiden Synagogen, als von einem und demselben Vater befruchtet darstellen ohne Fleischeslust. Denn es war niemand da, der ihnen den Lebenssamen und die Kinderfrucht geben konnte, wie geschrieben steht: „Es sprach aber die Ältere zur Jüngeren: Unser Vater ist alt, und niemand ist auf Erden, der bei uns eingehe, wie es Brauch ist auf der ganzen Erde; komm, wir wollen unsern Vater mit Wein trunken machen und bei ihm schlafen, um von unserem Vater Samen zu erwecken.“

(IV, 31, 2) Jene Töchter sagten dies in dem einfältigen und guten Glauben, es seien alle Menschen zugrunde gegangen, wie die Sodomiter, und über die ganze Erde sei Gottes Zorn gekommen. Darum sind sie auch entschuldbar, da sie meinten, sie allein mit ihrem Vater seien übrig gelassen worden zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts, und deshalb hintergingen sie den Vater. In ihren Worten aber ist angedeutet, daß es keinen anderen gibt, der der älteren und der jüngeren Synagoge Kinder verleihen kann als unser Vater. Der Vater aber des Menschengeschlechts ist das Wort Gottes, wie Moses zeigt, da er sagt: „Ist nicht eben dieser dein Vater, der dich besitzt und dich gemacht und dich geschaffen hat?“ Wann nun hat Er den Lebenssamen, d. h. den Geist der Sündenvergebung, durch den wir lebend gemacht werden, in das Menschengeschlecht ausgegossen? Nicht damals, als er mit den Menschen aß und Wein trank auf Erden? Denn „es kam“, heißt es, „der Menschensohn aß und trank“; und nachdem er sich niedergelegt, schlief er ein und tat einen Schlaf, wie er selbst in Davids Person spricht: „Ich schlief ein und tat einen Schlaf“; und weil er dies tat, indem er Verkehr mit uns pflog, um uns Leben zu bringen, heißt es wiederum: „Und mein Schlaf ist mir süß geworden.“ Das alles ist durch Lot angedeutet, daß nämlich der Samen des Vaters von allem, d. h. der Geist Gottes, durch den alles gemacht ist, sich vermischt und vereint hat mit dem Fleisch, d. h. mit seinem Gebilde, durch welche Vermischung und Vereinigung die beiden Synagogen, d. h. die beiden Versamlungen, von ihrem Vater lebendige Söhne als Frucht dem lebendigen Gott bringen.

(IV, 37, 3) Und während dies geschah, blieb die Gattin

zurück in Sodom, nicht mehr als verwesliches Fleisch, sondern als eine Säule von Salz, die immer bleibt und durch die natürlichen Funktionen menschlicher Art (die Menstruation) zeigt, daß auch die Kirche, welche das Salz der Erde ist, zurückgelassen ist im Gebiete der Erde und Menschenschicksal erleidet; und während ihr oft ganze Glieder abgenommen werden, bleibt die Salzsäule bestehen, die da die Grundfeste des Glaubens ist, festmachend und vorausschickend ihre Kinder zu dem Vater, dem sie angehören.

(IV, 32, 1) **Auch solche Gedanken trug der Alte, der Apostelschüler, über die beiden Testamente in seinen Predigten vor,** indem er zeigte, daß beide von einem und demselben Gott stammen: denn es gebe **(sagt der Presbyter)** keinen anderen Gott als den, der uns gemacht und gebildet hat, und haltlos sei die Rede derer, die da sagen, durch Engel oder durch irgend eine andere Macht oder von einem anderen Gott sei diese unsere Welt gemacht worden. Denn wenn sich einer einmal abdrängen läßt von dem Schöpfer aller Dinge und zugesteht, von irgend einem anderen oder durch einen anderen sei unsere Welt gemacht worden, so muß ein solcher in eine große Ungereimtheit und in viele Widersprüche fallen, in bezug auf welche er weder wahrscheinliche noch gewisse Bescheide zu geben vermag. Und daher verbergen die, welche andere Lehren einführen, ihre Ansicht von Gott vor uns, indem sie das Gequälte und Nichtige ihrer Lehre wohl kennen, sowie aus Furcht, sie möchten besiegt werden und so um ihr Heil kommen.

Wenn einer aber an den einen Gott glaubt und an den, der durch sein Wort alles gemacht hat, wie auch Moses sagt: „Gott sprach, es werde Licht und es ward Licht", und wie wir im Evangelium lesen: „Alles ist durch ihn gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht", und wie auch der Apostel Paulus sagt: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater, der da ist über alle (und durch alles) und in uns allen" — so wird dieser erstens „festhalten an dem Haupte, von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt und verknüpft ist und durch jegliches Band der Dienstleistung, nach Maßgabe eines jeden Teils, das Wachstum des Leibes vollzieht zur Selbsterbauung in der Liebe"; sodann wird ihm auch jede Aussage feststehen, wenn er die (heiligen) Schriften aufmerksam liest an der Hand der Pres-

byter, die in der Kirche sind, bei denen die apostolische Lehre ist, wie wir gezeigt haben.

1.

Daß die Presbyter-Stellen dieses Abschnittes eine Einheit bilden und sich von den übrigen Presbyter-Stellen bei Irenäus unterscheiden, daß wir also von diesen absehen dürfen und es hier mit einer geschlossenen Quelle zu tun haben, darüber ist Zahn (a. a. O.) mit mir einig. Einig sind wir auch darüber, daß die Einführung des ersten Zitats (IV, 27, 1) im Lateiner fehlerhaft überliefert ist. Die letzten Worte in dem Satze: „Quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui didicerant", geben keinen Sinn; denn weder können die Jünger Jesu hier einfach als „hi qui didicerant" bezeichnet sein — die Bezeichnung wäre ganz unverständlich —, noch ist es glaublich, daß Irenäus hier zwischen „apostoli" und „Jünger Jesu" unterscheiden wollte, noch versteht man, warum Irenäus denselben Mann erst als Schüler von Apostelschülern, sodann als Schüler der Apostel selbst bezeichnet hat. Augenscheinlich ist das „qui" nach dem zweiten „ab his" zu tilgen; es ist gedankenlos in Analogie zum ersten „qui" eingeschoben worden. Das zweite „his" bezieht sich also auf die Apostel, und der Presbyter ist als ein Hörer von solchen bezeichnet, die die Apostel gesehen und von ihnen gelernt hatten *(οἱ τοὺς ἀποστόλους ἑωρακότες καὶ παρ' αὐτῶν μαθόντες)*. Das *μαθόντες* neben *ἑωρακότες* ist nicht überflüssig, sondern schließt die Gewährsmänner des Presbyters enger an die Apostel an. Dieser ist also ein Schüler von Apostelschülern gewesen; augenscheinlich muß sein Name den ersten Lesern des irenäischen Werks nichts gesagt haben d. h. ihnen ganz unbekannt gewesen sein; denn sonst hätte ihn Irenäus wohl genannt. An Papias oder Polykarp ist daher nicht zu denken — auch darin stimme ich mit Zahn überein.

Die sechs übrigen Stellen, in denen der Gewährsmann noch direkt angeführt wird, tragen zu seiner Charakteristik doch noch etwas bei. (1) Während er fünfmal Presbyter genannt wird [11]), heißt er an zwei Stellen „senior" *(ὁ πρεσβύτης)*, d. h. der ehr-

[11]) In IV, 28, 1 liest man „ostendebant presbyteri". Zahn sucht diese *LA* zu halten unter Berufung darauf, daß auch sonst einmal Presbyter im Pl. und Sing. bei Irenäus wechseln. Allein die Verweisung auf andere

würdige Alte; er war also betagt, als ihn Irenäus hörte, (2) Irenäus, wo er seine Erinnerungen an ihn wiedergibt, benutzt mit Vorliebe das Imperfekt: „dicebat", „reficiebat", „disputabat"; er hat also nicht nur einen einzelnen Vortrag im Gedächtnis, sondern er hat den Presbyter öfter gehört, (3) die beiden letztgenannten Verba führen aber noch weiter: „talia quaedam enarrans de antiquis" — heißt es IV, 31, 1 — „presbyter reficiebat nos et dicebat"; also hörte ihn Irenäus im Verein mit anderen; nicht um einen privaten Austausch und Verkehr handelte es sich demnach, sondern um öffentliche Erbauungsreden, und eben dies wird noch deutlicher aus den Worten IV, 31, 1: „huiusmodi quoque de duobus testamentis senior, apostolorum discipulus, disputabat". „Disputabat ist = *διελέγετο,* und damit sind Predigten bezeichnet, s. Iren., ep. ad Florin. in bezug auf Polykarp: „*τὰς διαλέξεις ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος*" und „*τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο.*" Irenäus selbst hat, wie wir wissen, *Διαλέξεις* verfaßt und ediert, d. h. Homilieen; also erbauliche Predigten exegetisch-apologetischen Charakters waren es, die der Presbyter gehalten hat und an die sich Irenäus in diesem Abschnitte erinnerte, (4) waren *οἱ τοὺς ἀποστόλους ἑωρακότες καὶ παρ' αὐτῶν μαθόντες* die Lehrer des Presbyters, so ist er höchst wahrscheinlich in Asien zu suchen oder hat mindestens dort seine christliche Schulung erhalten; denn bei Irenäus ist der Kreis jener *ἑωρακότες καὶ μαθόντες* unstreitig überall sonst ein asiatischer. Von speziellen Beziehungen des Presbyters zu einem bestimmten Apostelschüler und durch Vermittlung dieses zu einem bestimmten Apostel kann aber Irenäus schwerlich etwas gewußt haben; denn

---

Stellen beweist hier nichts, da wir es in IV, 27—32 mit einem ganz eigentümlichen und geschlossenen Abschnitt zu tun haben, in welchem lediglich ein und derselbe Presbyter als Gewährsmann herangezogen wird und von Kollegen desselben schlechterdings nicht die Rede ist. Müßte man sich daher bei jener *LA* beruhigen, so müßte man annehmen, der Presbyter selbst habe hier seine Autoritäten, die Apostelschüler, mit der Bezeichnung „die Presbyter" zitiert. Diese Annahme wäre aber undurchführbar, da sich nicht nachweisen läßt, daß der Context wörtlich wieder gegebene Aussagen des Presbyters enthält. Also ist „ostendebat presbyter" zu lesen. Daß die falsche *LA* fast mit Notwendigkeit entstehen mußte, habe ich (Chronologie I S. 338) gezeigt. Jüngst hat das noch Preuschen unfreiwillig bestätigt, indem er in seiner deutschen Übersetzung das gleichfolgende „opponentes" irrtümlich auf die Presbyter bezogen hat. Übrigens wird „ostendere" auch IV, 32, 1 in bezug auf den Presbyter gebraucht.

wäre z. B. Polykarp der Lehrer des Presbyters gewesen, so hätte er das gewiß seinen Lesern nicht vorenthalten und hätte auch die Beziehung nicht verschwiegen, die dadurch zwischen Johannes und dem Presbyter bestanden hätte. Irenäus wußte also wahrscheinlich nur dies, daß sein alter Gewährsmann noch Mitteilungen aus dem Kreise der asiatischen Apostelschüler empfangen hat, (5) eben deshalb kann der Ausdruck „apostolorum discipulus" für den Presbyter, der sich nur IV, 32, 1 findet, nicht im strengen Sinn richtig sein. Zwar ist er von Zahn mit Heftigkeit und starken Ausfällen in diesem Sinn verteidigt worden, aber eindrucksvoll konnte diese Verteidigung nicht sein. Gewiß kann ein Schüler von Apostelschülern auch Apostel selbst noch gelegentlich gehört haben, und Irenäus könnte ihn im Eingang zunächst nur als Schüler von Apostelschülern eingeführt haben, weil er an dieser Stelle etwas berichten wollte, was er, der Presbyter, von den Apostelschülern (nicht von den Aposteln selbst) gehört hatte. Allein an der fraglichen Stelle (IV, 32, 1) ist der Presbyter rund als „apostolorum discipulus" bezeichnet und nicht nur als einer, der gelegentlich auch noch Apostel gehört hat, und an der Stelle IV, 27, 1 ist es nicht nachzuweisen, daß Irenäus einen Ausspruch des Presbyters wiedergeben wollte, den dieser ausdrücklich auf seine Lehrer, die Apostelschüler, zurückgeführt hat; vielmehr ist das Gegenteil gewiß. Dann aber ist es unglaublich, daß Irenäus den Presbyter bei seiner ersten Einführung ausdrücklich nur als Hörer von Apostelschülern bezeichnet und dann an einer viel späteren Stelle beiläufig seinen Lesern mitgeteilt hat, der Mann sei gar nicht nur ein Hörer von Apostelschülern, sondern selbst ein Apostelschüler gewesen. Ein direkter Apostelschüler, den Irenäus selbst noch oft gehört hat — das war doch keine Kleinigkeit, die man beiläufig anführt! Ein direkter Apostelschüler, dem Irenäus viel näher gestanden hat als dem Polykarp, denn diesen hat er nur in seiner frühesten Jugend gesehen — den Namen eines solchen soll Irenäus verschwiegen und ihn lediglich als „presbyter quidam" bezeichnet haben? Nein — „apostolorum discipulus" kann hier nur im weiteren Sinne verstanden werden; da der Presbyter noch Apostelschüler gehört hat, so ist er durch sie ein apostolorum discipulus geworden.

Ergebnis: Der Abschnitt IV, 27—32 geht auf Erinnerungen an Predigten eines betagten, ehrwürdigen asiatischen Presbyters

zurück, den Irenäus im Verein mit anderen öfters gehört hat; dieser Presbyter hatte seinerseits noch Schüler der Apostel gehört, d. h. also jene Presbyter, die Irenäus sonst in seinen Werken (auch in der Schrift „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung") ebenfalls als Apostelschüler charakterisiert, als Asiaten bezeichnet und als Gewährsmänner einführt[12]). Es besteht aber kein nachweisbarer Zusammenhang zwischen den Erinnerungen in unserem Abschnitt und den übrigen Presbyter-Nachrichten bei Irenäus. Unser Prediger-Presbyter ist eine Größe für sich.

2.

Was geht nun aber aus dem Abschnitt IV, 27—32 auf die Predigten des Presbyters zurück? Aus Motiven und Vorurteilen, die nicht undurchsichtig sind, verkleinert Zahn in seiner Untersuchung das, was dem Presbyter entnommen ist, immer mehr und kommt schließlich (S. 92) zu dem erstaunlichen Satze: „Es ist im Grunde ein einziger theologischer Grundsatz in bezug auf die Beurteilung der Frommen des A. T.'s, welcher in c. 27—32 auf den Presbyter zurückgeführt wird."

Daß es in Wahrheit ganz anders steht, lehrt schon die allgemeine Erwägung, daß eine Quelle, die in einer Darstellung immer wieder hervortritt, auch dort wirksam sein wird, wo sie nicht ausdrücklich namhaft gemacht ist. Hier nun steht die Sache wie folgt: (1) sind solche Stellen zu unterscheiden, die direkt bzw. wörtlich auf die Quelle zurückgeführt werden, (2) solche, welche indirekt, aber deutlich genug, als aus ihr geflossen kenntlich gemacht sind, (3) solche, in bezug auf welche aus inneren Gründen entschieden werden muß, ob sie das geistige Eigentum des Presbyters oder des Irenäus sind. Direkt wird folgendes auf den Presbyter zurückgeführt:

A (IV, 27, 1) „Hinsichtlich dessen, was die Alten (die alttestamentlichen Personen) ohne den Rat des Geistes begangen haben, genügt die in den h. Schriften enthaltene Bestrafung" [d. h. wir dürfen ihnen nun nicht weiter Vorwürfe machen oder sie für schlechte Menschen halten oder sonst ungünstige Schlüsse ziehen].

B (L. c.) „Zur Genüge hat die Schrift den Salomo ge-

---

[12]) Daß er dabei von dem Werke des Papias abhängig ist, habe ich Chronologie I, a. a. O., gezeigt; aber unser Abschnitt hat mit Papias' Buch nichts zu tun; denn in ihm handelt es sich um eigene und unmittelbare Erinnerungen des Irenäus.

scholten“ [weil er viele ausländische Weiber nahm und sich durch sie zum Götzendienst verführen ließ].

C (IV, 27, 2) „Wir dürfen nicht übermütig sein noch die Alten tadeln, sondern müssen vielmehr befürchten, daß wir, wenn wir, nachdem wir Christum erkannt, noch etwas Gott Mißfälliges tun, nun keine Vergebung der Sünden mehr erlangen, sondern von seinem Reiche ausgeschlossen werden.“

D (IV, 30, 1) „Sich selbst widerlegen die, welche einen Vorwurf gegen das jüdische Volk deshalb erheben, weil es bei dem Auszug aus Ägypten auf Geheiß Gottes Gefäße aller Art und Gewänder von den Ägyptern genommen hat.“

E (IV, 31, 1) „Solcher Vergehungen wegen, in bezug auf welche die Schriften selbst die Patriarchen und Propheten schelten, dürfen wir ihnen keinen Vorwurf machen und nicht wie Ham werden, der die Schande seines Vaters verspottete und dem Fluche verfiel, sondern wir müssen für sie Gott danken, daß ihnen bei der Ankunft des Herrn ihre Sünden vergeben worden sind; denn auch sie[13]) danken und rühmen unsres Heils wegen. Dort aber, wo die Schriften nicht schelten, vielmehr die Tatsachen einfach hinstellen, dürfen wir nicht Ankläger werden — denn wir sind nicht sittlicher als Gott, können auch nicht über dem Meister sein —, sondern müssen das Vorbildliche darin suchen. Denn nichts ist bedeutungslos in dem, was ohne Vermerk einer Anklage in den Schriften steht.“

Durch die indirekte Rede, die Irenäus anwendet, oder durch andere Mittel wird noch folgendes als Eigentum des Presbyters deutlich kenntlich gemacht:

F (IV, 27, 2): „Und deshalb sei der Herr in die Unterwelt hinabgestiegen und habe auch ihnen die Frohbotschaft seiner Ankunft gebracht (um dadurch zu bekunden), daß es für die, die an ihn glauben, eine Vergebung der Sünden gebe.“

G (IV, 27, 2): „Zu unserer Zurechtweisung seien die (bösen) Handlungen der (alttestamentlichen) Personen aufgezeichnet worden, damit wir erstens wüßten, daß unser Gott und der ihrige einer und derselbe ist, dem die Sünden mißfallen, auch wenn sie von Hochstehenden begangen werden, und zweitens, damit wir uns von bösen Dingen enthalten.“

---

[13]) Daß diese ganze Satzgruppe wesentlich wörtlich als Eigentum des Presbyters gelten soll, zeigt die Tatsache, daß das dicebat der Einleitung hier noch einmal wiederholt ist.

H (IV, 27, 2) Unmittelbar nach der Stelle *C* fährt Irenäus in indirekter Rede fort: „Und darum habe Paulus gesagt" und nun folgt Röm. 11, 21. 17; also hat der Presbyter diese Verse im Zusammenhang mit seiner Drohung an die Christen, sich nicht über die alttestamentlichen Frommen zu erheben, angeführt. Er fährt aber fort[14]): „Ebenso seien auch die Übertretungen des Volks nicht der Übertreter wegen verzeichnet worden, sondern zu unserer Zurechtweisung und damit wir wüßten, es sei ein und derselbe Gott, gegen den jene sich versündigten, und gegen den jetzt einige von denen sich versündigen, die sich Gläubige nennen."

I (IV, 27, 3) Er hat aber auch weiter in diesem Zusammenhange I. Kor. 10, 1—12 angeführt (um zu zeigen, daß ein und derselbe Gott sei, und daß das, was geschrieben steht, zu unsrer Zurechtweisung geschrieben sei), denn auch dieses Zitat ist in indirekter Rede eingeführt: „aber auch das habe der Apostel in den Brief an die Korinther deutlich dargetan".

K (IV, 28, 1) „Ganz töricht sind die, die aus den Bestrafungen derer, die in alter Zeit Gott ungehorsam waren, einen anderen Vater einzuführen suchen, indem sie diesen Strafen die große Barmherzigkeit entgegenstellen, die der Herr zur Errettung derer, die ihn aufnahmen, bei seinem Kommen bewiesen habe, von seinem Gericht aber schweigen sowie von allem demjenigen, was über die kommen wird, die seine Worte gehört, aber nicht getan haben, und daß es für sie besser wäre, sie wären gar nicht geboren, und daß es Sodom und Gomorrha erträglicher ergehen wird im Gericht als jener Stadt, die die Worte seiner Jünger nicht aufnahm."

L (IV, 30, 3) Zu solchen, welche das aus Ägypten mit ägyptischem Raube ausziehende Volk tadeln, aber selbst Fremdes besitzen, habe der Herr gesagt: „Richtet nicht usw." Daß das ein Gedanke des Presbyters ist, zeigt die indirekte Rede.

M (IV, 31, 1) Daß der Auszug aus Ägypten nach Palästina ein Vorbild des Auszugs der Christen aus der Welt in ihr Erbteil ist, und daß die ägyptischen Plagen ein Vorbild der in der Apokalypse angekündigten Plagen über alle Heiden sind, sind Gedanken des Presbyters; denn Irenäus fährt, nachdem er dies gesagt, also fort: „Durch solcherlei Darlegung über die Alten erquickte uns der Presbyter."

---

[14]) Über „vides" (videns) s. o.

N (IV, 32, 1) „Auch solche Gedanken trug der Alte über die beiden Testamente (in seinen Predigten) vor." Da die allegorische Erklärung der Geschichte Lots und seiner Töchter vorangeht, so muß diese Erklärung geistiges Eigentum des Presbyters sein, und seine Darlegungen haben sich u. a. auf die „duo testamenta" bezogen.

O (IV, 32, 1) Irenäus fährt unmittelbar darauf fort: „indem er zeigte, daß beide Testamente von einem und demselben Gott stammen; denn es gebe keinen anderen Gott als den, der uns gemacht und gebildet hat, und haltlos sei die Rede derer, die da sagen, durch Engel oder durch irgend eine andere Macht oder von einem anderen Gott sei diese unsere Welt gemacht worden." Auch hier zeigt die indirekte Rede deutlich, daß Irenäus Gedanken des Presbyters wiedergibt.

Dieses Material ist groß genug, um sich eine Vorstellung von dem Zweck und dem Inhalt der Homilieen des Presbyters zu bilden und dadurch die Entscheidung der Frage zu erleichtern, was ihm aus den Darlegungen des Irenäus sonst noch zuzuweisen ist.

Zunächst, es sind wirklich Homilieen: der Prediger richtete sich an einen größeren Kreis („er erquickte uns") und faßte sich mit seinen Zuhörern durch das „Wir" zusammen (s. *E*, *G*).

Weiter, es handelte sich bei ihm nicht um die Zurückweisung einer Kritik alttestamentlicher Frommen, die etwa von tugendstolzen katholischen Christen ausging, oder von solchen, die sich in einige alttestamentliche Erzählungen nicht zu schicken vermochten, sondern um eine prinzipielle Frage eminenter Art — es handelte sich, um es kurz zu sagen, um die marcionitische Kritik. Das geht aus *G*, *(I)*, *K*, *O* schlagend hervor, aber auch aus der so eingehenden Behandlung des Auszugs aus Ägypten; denn aus Tertull., adv. Marc. II, 20; IV, 24 wissen wir, daß in Marcions Antithesen diese Geschichte eine besondere Rolle spielte[15]). Der Presbyter sah sich der schwersten Häresie, der

[15]) „Sed et per istas caligines sequemur nequitiam et in lucem extrahemus ingenia tenebrarum, obicientia creatori vel maxime fraudem illam et rapinam auri et argenti, mandatam ab illo Hebraeis in Aegyptios; age, infelicissime haeretice, te ipsum expostulo arbitrum etc." — Eine förmliche marcionitische Antithese findet sich Irenäus IV, 28, 1: „Tentant ex his quae acciderunt his, qui olim deo non obtemperabant, alterum patrem introducere, e contrario opponentes, quanta dominus ad salvandos eos qui receperunt eum veniens fecisset miserans eorum."

„blasphemia creatoris“[16]) gegenüber, und gegen diese hat er das Alte Testament verteidigen müssen. Die Einheit Gottes, die Einheit der beiden Testamente und die Erschaffung der Welt — „nicht durch Engel oder durch irgend eine andere Macht oder von einem anderen Gott“ — durch den einen Gott hat er in seinen Homilien behandelt; das geht aus *O* deutlich hervor. Auf diesem Grunde ist die Warnung vor Überhebung gegenüber den alttestamentlichen Frommen lediglich der letzte Ausläufer seiner Darlegungen, die dadurch auch für gute katholische Christen wertvoll und erbaulich werden sollten; denn auch katholische Christen konnten in Gefahr geraten, sich über die alttestamentlichen Helden zu erheben.

An Material hat der Presbyter sicher benutzt den Auszug aus Ägypten *(D, L, M)*, die ägyptischen Plagen *(M)*, das Beispiel Salomos *(B)*, also auch das unmittelbar vorangehende Beispiel Davids (s. auch den Plural „die Hochstehenden“ in *G*), Hams Übeltat *(E)*, die Geschichte von Lot und seinen Töchtern *(N)*, Matth. 10, 24 *(E)*, Röm. 11 *(H)*, I. Kor. 10 *(I)*, mehrere evangelische Stellen *(K)*, Matth. 7, 1. 2 *(L)* und die Plagen der Apokalypse[17]) *(M)*.

An theologischen Gedanken hat der Presbyter (außer der Einheit Gottes, der Einheit der beiden Testamente und der Weltschöpfung durch Gott selbst) folgendes zur Darstellung gebracht: Wir dürfen in unserem Tadel der alttestamentlichen Gottesmänner nur soweit gehen wie der Tadel der Schrift reicht; da aber dort Tadel und Bestrafung schon ausgesprochen sind, dürfen wir überhaupt nicht tadeln. Ferner, wo die Schrift schlimme Dinge ohne Tadel erzählt, haben wir uns jeder Anklage zu enthalten, dagegen müssen wir den „Typus“ suchen; denn nichts ist bedeutungslos in dem, was ohne Vormerkung einer Anklage in den heiligen Schriften steht. Aber weiter — die Aufzeichnung schlimmer Geschichten im Alten Testament hat noch außerdem einen doppelten Zweck: erstlich lehren sie uns die Einheit des Gottes der beiden Testamente (auch im Alten Testament sind die Sünden Gott mißfällig und werden auch Hochstehende gestraft), und zweitens schrecken sie uns von Missetaten ab. Der Presbyter hat aber endlich auch noch ausgeführt, daß den

[16]) Sie hat man nach guten Zeugnissen in der ältesten Zeit der Kirche überhaupt noch nicht gekannt.

[17]) „Johannes discipulus domini vidit in Apocalypsi“ heißt es; aber das ist vielleicht die Formulierung des Irenäus selbst.

alttestamentlichen Frommen die Sündenvergebung vom Herrn selbst durch seine Herabkunft in die Unterwelt angekündigt worden sei *(F* auch schon *E)*[18]); dagegen stehen nach ihm die Kinder des neuen Bundes in der größten Gefahr; denn wenn sie jetzt noch (d. h. nach der Taufe) sündigen, stirbt Christus nicht mehr für sie *(C)*; sie sind also in einer sehr kritischen Lage; um so weniger ist Grund zur Überhebung, vielmehr soll sich Alles in Dank auflösen: die alttestamentlichen Frommen danken und rühmen unseres Heils wegen, und wir sollen Gott danken, daß ihnen die Sünden vergeben sind *(E)*. In dieser apostolischen Gesinnung und Stimmung zeigt sich der Presbyter als ein Mann, der wirklich das apostolische Erbe bewahrt hat[19]).

Dies alles läßt sich mit Sicherheit dem Presbyter zuweisen; was aber gebührt ihm aus den Ausführungen, die formell nicht als Exzerpte kenntlich sind? Bevor wir diese Frage beantworten, ist noch eine andere zu entscheiden: in welcher Form lagen dem Irenäus die Predigten des Presbyters vor, verfügte er hier wirklich nur über das, was sein Gedächtnis aufbewahrt hat? Zahn (S. 90) bemerkt: „Historiker, welche sich erdreisten, dem klaren Selbstzeugnis eines Mannes wie Irenäus — daß er die Aussprüche gehört und nicht in einem Buche gelesen habe — zu widersprechen, ohne jede Möglichkeit ihn einer Lüge zu überführen, muß man ihrem Schicksal überlassen." Dezidierter kann man sich nicht ausdrücken — der dreiste Historiker soll der Verfasser dieser Blätter sein —; aber bereits nach vier Seiten (S. 94) schreibt Zahn: „Ausgeschlossen ist nicht, aber entbehrlich die Annahme, daß Irenäus das Eine oder Andere sich

---

[18]) Auch das ist antimarcionitisch. Bekanntlich behauptete Marcion, Christus habe die alttestamentliche Gottesfeinde aus der Hölle befreit, die Gottesmänner aber zurückgelassen.

[19]) Dagegen hat er sich nirgends für einen einzelnen Ausspruch auf Worte seiner Lehrer, der Apostelschüler, berufen. Nur bei *A* könnte man das vermuten und die Worte: „sufficere veteribus etc.", als einen Ausspruch der Apostelschüler selbst, den der Presbyter bewahrt hat, auffassen, aber bei näherer Erwägung ist es aus sachlichen und formellen Gründen ganz unwahrscheinlich, die indirekte Rede von „audierat" abhängen zu lassen; sie ist von „audivi" abhängig; was dazwischen steht, war zur Charakteristik des Presbyters nötig. Zahn behandelt die Worte des Presbyters so, als dürften wir in ihnen einfach Aussagen der Apostelschüler erblicken; aber die Autorität der Apostelschüler deckt nur den Presbyter selbst und die allgemeine Haltung seiner Predigten, nicht aber die einzelnen Ausführungen.

schon als hörender Schüler[20]) oder später, um es nicht vollends entschwinden zu lassen, für sein eigenes Bedürfnis aufgezeichnet habe.“ Eben das ist es, was ich fast mit denselben Worten behauptet hatte[21]) — dahingestellt ließ ich es natürlich, ob Irenäus selbst die Reden aufgezeichnet hat oder ein anderer Hörer des Presbyters — und was sich bei genauer Prüfung als das allein Wahrscheinliche ergibt. Man überlege nur gleich den ersten großen Abschnitt IV, 27, 1—3. Nicht weniger als dreimal direkt und fünfmal indirekt wird in ihm auf die Ausführungen des Presbyters verwiesen und dabei wird zu einer Ausführung bemerkt, hier habe der Presbyter Röm. 11, 21. 17 angeführt, zu einer anderen, hier habe er I. Kor. 10, 1—13 zitiert. Sollen wir glauben, daß Irenäus das so im Gedächtnis behalten oder daß er „dreist“ seinen eigenen Gedankengang für den des Presbyters ausgegeben hat? Nein, die fast gebotene Annahme ist, daß er eine Aufzeichnung zur Hand hatte — nicht ein ediertes Buch, sondern sein Gedächtnis unterstützende private Nachschriften, die er teils in direkter Rede wiedergab, teils mit seinen eigenen Gedanken verwebte. Mir scheint das im Grunde auch Zahns Meinung zu sein, obgleich er die Annahme als „entbehrlich, aber nicht ausgeschlossen“ bezeichnet; denn so oder ähnlich pflegt er sich auszudrücken, wenn er sich genötigt sieht, mir beizupflichten, nachdem er auf den „dreisten Historiker“ gescholten.

Ruht der ganze Abschnitt IV, 27, 1—32, 1 auf Erinnerungen des Irenäus, die durch Nachschriften unterstützt waren, so gewinnt die Lösung der Frage, was dem Presbyter in ihm gebührt, eine neue Grundlage[22]). Zunächst ist alles in IV, 27, 1—3 das

---

[20]) Es sei an den Ausdruck des Origenes erinnert bei Euseb., h. e. VI, 25, 13: *σχολιογραφήσαντός τινος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου.* [Zahn].

[21]) Chronologie I S. 339: „Wobei nicht ausgeschlossen ist, daß Irenäus auch schriftlich aufgezeichnete Predigten des Mannes zur Hand hatte, da man seine langen Zitate ohne solche nicht wohl verstehen kann.“

[22]) In bezug auf die sprachliche Einheit des Abschnitts sei hier einiges Wichtige angeführt (nach den Seiten der Harveyschen Ausgabe). P. 240 typus, 244 typice, 252 Lot typus, 248 typica profectio, 251 profectio typus fuit, 250 typus eorum, 251 in typo, 251 typum quaerere, 248 vera et typica profectio, 244 typice ... vere (man erinnere sich, daß Marcion alles Typische bestritten hat). P. 239 sine consilio spiritus agere ... omnia secundum consilium faciebat spiritus, 253 vitale semen i. e. spiritum remissionis peccatorum, 253 semen patris omnium i. e. spiritus dei, 241 veteres qui praecesserunt nos in charismatibus. P. 240 adventum domini sustinens, 241 qui adventum

geistige Eigentum des Presbyters mit Ausnahme der über David und Salomo angeführten Details. Wie viel von diesem Irenäus selbst beigesteuert hat, läßt sich nicht mehr entscheiden, ist aber auch recht gleichgültig, da es nur auf die Beispiele selbst ankommt, und diese gehören dem Presbyter. Speziell muß auch die Ausführung IV, 27, 2 („denn wenn die Alten, unsere Vorgänger in den Gnadengaben, für die der Sohn Gottes noch nicht gelitten, solche Schmach erdulden mußten usw.") samt der Drohung, daß Christus für sündigende Christen nicht mehr sterben, sondern von den schlechten Hausverwaltern sein Geld mit Zinsen zurückfordern werde, sein Eigentum sein; denn es folgen ihr die Worte: „Wir dürfen also nicht übermütig sein usw." Die strenge Beurteilung der Verantwortlichkeit und Gefährlichkeit des Christenstandes gegenüber der Verantwortlichkeit der „Alten" paßt auch vortrefflich für den Presbyter.

Schwieriger ist es über den folgenden Abschnitt (IV, 27, 4) zu urteilen. Hier werden, um es kurz zu sagen, den marcionitischen Antithesen Synthesen entgegengesetzt. Erwägt man, daß der Presbyter, wie oben gezeigt, (1) als Hauptthema die Einheit der beiden Götter und der beiden Testamente in seinen Predigten behandelt hat, (2) auf die marcionitische Antithese vom Diebstahl beim Auszug aus Ägypten eingegangen ist, (3) der marcionitischen Auslegung der Höllenfahrt Christi eine andere entgegengestellt hat, so ist es wahrscheinlich, daß ihm auch die Synthesen gebühren. Aber ganz sicher ist das nicht, weil hier direkte Verweisungen (und auch die indirekte Rede) fehlen. Folgende Synthesen finden sich nacheinander:

(1) Auch den Alten sind die Sünden vergeben worden (also gibt es nicht nur im neuen Bund Sündenvergebung).

(2) Wie im alten Bund Gott an Vielen kein Wohlgefallen hatte, so gilt auch im neuen Bund: „Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt" (Matth. 20, 16).

---

eius praenuntiaverunt, 241 iustificantur a domini adventu, 241 contempserun adventum domini, 239 Christi adventum psallebat, 240 adventuram pacem gentibus adnuntiabat et Christi regnum praefigurabat et loquebatur tria milia parabolarum in adventum domini, 241 ante adventum Christi, 245 contemnunt eius adventum, 246 non credere eius adventum, 251 in adventu domini. P. 239. 241 (ter). 242. 251. 253 remissio peccatorum. P. 239. 241. 242. 250 correptio (corripere). P. 239. 240. 245 (bis) adiudicare. P. 248. 241 (ter). 246 (bis). 249 (ter). 250 imputare. P. 239. 241 sufficere.

(3) Wie im alten Bund die iniusti, idololatrae et fornicatores Gottes Mißfallen herausforderten, so sagt im neuen der Herr, daß solche ins höllische Feuer geschickt (Matth. 25, 41), und der Apostel, daß sie das Reich Gottes nicht besitzen werden (I. Kor. 6, 9—11).

(4) Wie dort die schlimmen Leute, die die anderen verführten, verurteilt wurden, so wird hier geboten, Auge, Fuß und Hand auszureißen, damit der übrige Leib nicht zugrunde gehe (Matth. 18, 8. 9), und der Apostel sagt, man solle mit einem Hurer, Geizhals, Götzendiener usw. nicht zusammen essen (I. Kor. 5, 11) und nicht mit denen zusammenhalten, auf die der Zorn Gottes kommt (Ephes. 5, 6. 7).

5. Wie dort die Verdammung auch die trifft, die an den Sündern Gefallen gefunden, so heißt es auch hier, daß ein wenig Sauerteig die ganze Masse verdirbt (I. Kor. 5, 6).

6. Wie dort der Zorn Gottes auf die Gerechten herabfuhr, so sagt auch hier der Apostel: „Es wird Gottes Zorn offenbart usw.“ (Röm. 1, 18).

7. Wie dort Gott Rache an den Ägyptern nahm, die Israel ungerecht bestraften, so sagt auch hier der Herr: „Gott sollte seine Erwählten nicht rächen usw.“ (Luk. 18, 7. 8), und der Apostel ebenso (II. Thess. 1, 6—10)[23]).

Dafür, daß diese sieben „Synthesen“ dem Presbyter gebühren, sprechen noch folgende Erwägungen. In der zweiten Synthese findet sich das „non bene sensit deus“ aus I. Kor. 10; die Anführung dieser Stelle aber geht unmittelbar vorher und gehört dem Presbyter. Ferner, die siebente Synthese hat es mit der Rache Gottes an den Ägyptern zu tun; diese Perikope ist aber sicher vom Presbyter behandelt worden (siehe oben). Weiter, der marcionitische Judengott wird hier nicht nur als Weltschöpfer charakterisiert, sondern auch mit der merkwürdigen Bezeichnung: „qui est in diminutione“ (*ἐν ὑστερήματι?*)[24]), und

---

[23]) Man beachte, wie in diesen Synthesen dreimal auf ein Herrenwort ein Pauluswort folgt; deutlich erkennt man darum, daß die Synthesen auf Marcioniten berechnet waren und Eindruck auf sie machen sollten. Es folgen nachher in IV, 28, 3 und IV, 29, 2 noch mehrere Synthesen: Wie das jüdische Volk durch der Ägypter Verblendung das Heil erlangt haben, so wir durch die Verblendung des jüdischen Volkes. Wie Gott Pharaos Herz verhärtete, so verblendete Christus durch seine Gleichnisse die Herzen der Ungläubigen.

[24]) Also ein untergeordnetes Wesen, dem zum Gott viel fehlt.

der marcionitische gute Gott heißt „is qui ab unoquoque eorum mente conceptus est“[25]); beide Bezeichnungen finden sich sonst in den antimarcionitischen Abschnitten des Irenäus nicht. Endlich die Synthesen sind eingeleitet durch die Worte: „Alle erweisen sich als unwissend und frech und noch dazu als töricht, die wegen der Übertretung der Alten und wegen des Ungehorsams jener Vielen behaupten, ein anderer sei der Gott jener gewesen“; am Schluß der Synthesen aber stehen die Worte (IV, 28, 1): „Da also hier wie dort in der Rache die Gerechtigkeit Gottes als die nämliche waltet, und zwar dort vorbildlich und zeitlich und mäßig, hier aber in voller Wirklichkeit und für immer und streng . . . ., so stellte der Presbyter diejenigen als ganz töricht dar, die aus den Bestrafungen derer, die in der alten Zeit Gott ungehorsam waren, einen anderen Vater einzuführen suchen.“ Diese identische Umrahmung der Synthesen, die unstreitig dem Presbyter gebührt, macht es wahrscheinlich, daß auch sie selbst ihm zuzuweisen sind. Doch ist eine ganz sichere Entscheidung nicht möglich.

Aus dem Abschnitt IV, 28, 2—IV, 29, 2 wage ich nichts mit Sicherheit dem Presbyter zu vindizieren, obschon wahrscheinlich auch hier seine Predigten zugrunde liegen, da sie ja IV, 30, 1 sicher wieder auftauchen, und da die Ausführungen mehrere Dubletten enthalten, die sich am einfachsten so erklären, daß Irenäus zunächst dem Presbyter folgt und dann dessen Gedanken selbst noch einmal wiederholt. Im einzelnen ist IV, 28, 3 auffallend: „Die Häretiker, die wir vorher genannt haben“; denn sie waren nicht als solche bezeichnet. Ferner wird IV, 28, 3 dem jüdischen Volk zweimal außer dem Mord Jesu auch der Mord der Apostel zur Last gelegt. Ich erinnere mich nicht, daß das Irenäus sonst tut[26]), aber vielleicht täuscht mich mein Gedächtnis. Endlich finden sich in dem Abschnitt ebensolche Zusammenstellungen von Herrenworten und Paulusworten (in antimarcionitischem Sinn), wie wir sie bei dem Presbyter fanden.

---

[25]) Auch diese Bezeichnung ist nicht minder merkwürdig; sie ist, wie „in diminutione“ augenscheinlich wörtliche Wiedergabe des marcionitischen Terminus; der gute Gott kann und wird nur im Geiste seiner Gläubigen begriffen (nicht aus der Schöpfung erkannt).

[26]) Welche Apostel neben Jakobus Zebed. gemeint sind, läßt sich nicht sagen; nicht vergessen darf man, daß Irenäus III, 11, 4 ausdrücklich sagt, Johannes der Täufer habe Apostelrang besessen.

Am wichtigsten ist die Frage nach dem geistigen Eigentum des Presbyters in bezug auf den Abschnitt IV, 30, 1—IV, 31, 1; denn in ihm findet sich die prinzipielle Ausführung über die Beurteilung der Welt, welche das kostbarste Stück in der ganzen Darlegung ist. Es kann aber kein Zweifel sein, daß dem Presbyter nicht nur im allgemeinen die Parallele: „der Auszug Israels aus Ägypten das Vorbild unseres Auszugs“ zuzuweisen ist, sondern daß er auch den „Diebstahl“ durch Fortsetzung der Parallele verteidigt und vor falschem Tadel hier gewarnt hat, und daß er ferner die Tatsache, daß aus dem gestohlenen Gerät die Stiftshütte erbaut worden sei, mit der Verwertung des weltlichen Gutes der Christen als Almosen zusammengestellt hat. Dies ergiebt sich daraus, daß es IV, 30, 3 heißt: „Wer von Allem, was (bei uns) Fremdes heißt, Gebrauch für sich macht und dabei doch das Vorbild (die Juden in bezug auf die goldenen und silbernen Gefäße) tadelt, zeigt sich als völlig ungerecht ... und deshalb habe der Herr gesagt (scil. sagt der Presbyter): „Richtet nicht ... denn mit welchem Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden.“ Es spricht hier also der Presbyter; er ist es, der den weltlichen Besitz des Christen als Diebstahl bezeichnet hat. Er ist es auch, der die Stiftshütte typisch ausgedeutet hat; denn in dem Stück IV, 31, 1, welches seine Worte in direkter Rede enthält, findet sich die Anweisung, man solle „typum quaerere“; also ist es sein Gedanke, wenn es kurz zuvor heißt (IV, 30, 4): „necessarie haec in typo praemeditabantur, et tabernaculum dei ex his fabricatur.“

Die schroffe, weltflüchtige Stellung, die in diesem Abschnitt zum Ausdruck kommt, ist also demselben Manne zuzuschreiben, der von den Christen sagt, daß sie in einer viel gefährlicheren Lage sind, als einst die Juden waren: Christus stirbt nicht mehr für sie, wenn sie jetzt noch sündigen, das Gesetz ist für sie verschärft worden, und die Strafen, die ihrer warten, sind nicht nur, wie einst, zeitlich und schwächer, sondern ewig und härter. Hier nun führt er aus, daß der Auszug Israels aus Ägypten auch in bezug auf den Diebstahl ein Vorbild des Auszugs aus der Welt gewesen ist. Hätte Gott jenen Diebstahl nicht gestattet, so wären wir alle verloren; denn auch wir haben beim Auszug aus der Welt etwas vom Mammon der Ungerechtigkeit mitgenommen, und zwar ist schlechthin Alles, was wir besitzen, gestohlenes Gut, selbst die Kleider und das Hausgerät. Wir

sind aber noch schlimmer dran als die Kinder Israel mit den gestohlenen irdischen Gefäßen; denn diese können als Ersatz für den ihnen entzogenen Lohn und für die Wohltaten, die Joseph den Ägyptern erzeigt hat, gelten, wir aber haben keine solche Entschuldigung — denn inwiefern sind die Heiden unsere Schuldner? Haben wir nicht Alles, was wir besitzen, entweder von unseren heidnischen Eltern oder dadurch, daß wir nach Weise der Heiden Handel treiben? Dennoch hat Gott diesen Besitz gestattet — das zeigt uns eben das Vorbild des ausziehenden jüdischen Volkes —, aber nur wenn wir eine Stiftshütte aus ihm bauen, d. h. wenn wir den Mammon der Ungerechtigkeit als Almosen verwenden. „Wir werden gerechtfertigt, wenn wir alles das, was wir, als wir noch Heiden waren, von der Ungerechtigkeit her erworben haben, nun, gläubig geworden, auf solches verwenden, was im Sinne des Herrn nützlich ist."

Diese Gedanken dürfen wir mit Sicherheit für den Presbyter in Anspruch nehmen[27]). Es sind genau dieselben, die Hermas in den ersten „Similitudines" dargelegt hat[28]). Aber weiter dürfen wir nicht gehen; was sonst noch an interessantem Detail in der Ausführung steht, kommt höchst wahrscheinlich auf Rechnung des Irenäus. Von ihm stammt die Digression: „Wie aber steht es mit den Gläubigen am Hof des Kaisers? beziehen sie nicht aus dem, was des Kaisers ist, das, was sie brauchen, und geben sie davon nicht denen, welche nichts haben, ein jeglicher, soviel er vermag"[29])? Ihm gebührt ferner die zweite

---

[27]) Urchristlich und echte Apokalypsestimmung verratend ist auch die Unterscheidung zwischen ungemünztem und gemünztem Gold. Daß wir Christen dieses mit uns genommen haben, während die Juden nur jenes mitgehen hießen, macht uns noch schuldiger: „illos quidem non signatum aurum et argentum in paucis vasculis accipientes iniuste fecisse dicunt, semetipsos autem insigne aurum et argentum et aeramentum cum inscriptione et imagine Caesaris in zonis suis ferentes iuste se facere dicunt." Hätte Irenäus selbst diese Unterscheidung gemacht, wenn sie ihm nicht geboten worden wäre?

[28]) Siehe auch die wertvolle Parallele Orig. in Genes. hom. XVI, 5 (Lomm. T. 8, p. 278): „Negat Christus suum esse discipulum, quem viderit aliquid possidentem, et eum, qui non renuntiat omnibus, quae possidet. et quid agimus? quomodo haec aut ipsi legimus aut populis exponimus, qui non solum non abrenuntiamus his, quae possidemus, sed et acquirere volumus ea, quae nunquam habuimus antequam veniremus ad Christum?"

[29]) Als Digression erweist sich dieser Satz sofort dadurch, daß er in seiner zweiten Hälfte einen Gedanken vorwegnimmt, der noch gar nicht hier-

störende Digression, in welcher die Römer ausdrücklich genannt werden und fortgefahren wird: „Hat doch auch die Welt Frieden durch sie, und wir (Christen) wandeln furchtlos auf den Straßen und schiffen, wohin wir wollen“[30]). Endlich wird ihm auch die dritte und wichtigste Digression zuzuschreiben sein, die ebenfalls aus dem Rahmen der Ausführungen herausfällt. Grundsatz ist, der Diebstahl der ausziehenden Israeliten darf nicht getadelt werden; denn Gott hat ihn erlaubt und jeder Tadel fällt auf uns Christen doppelt zurück; denn wir sind viel schlimmere Diebe. Aber — und das ist nun die Digression, die gewiß nicht schon der Presbyter angestellt hat — der selbst schlechterdings nichts Weltliches benutzende Asket wird, wenn er tadelt, Verzeihung finden! d. h. ein solcher Asket, der sich von den Heiden ganz abgesondert hält und nackt und bedürfnislos wie ein Gras fressendes Tier in den Bergen lebt. Wohlgemerkt — auch er darf nicht tadeln, aber er allein kann, wenn er tadelt, Verzeihung finden, „weil er unbekannt ist mit den notwendigen Bedürfnissen unserer Lebensweise“. So hat der Presbyter nicht gesprochen; denn damit ist ein ganz neuer Gesichtspunkt eingeführt, der in den übrigen Ausführungen fehlt und sie umzustürzen droht: „die notwendigen Bedürfnisse unserer Lebensweise“. So fing man an beim Ausgang des zweiten Jahrhunderts in der Christenheit zu argumentieren (vgl. Clemens Alex.), aber das ist keine altchristliche Reflexion. Nur das Almosen rechtfertigt den Besitz, wie es denn auch gleich darauf als einzige Rechtfertigung genannt wird, nicht aber die Rücksicht auf „die notwendigen Bedürfnisse unserer Lebensweise“. Noch gab es kein Mönchtum in der Kirche, aber Irenäus hat es in diesem merkwürdigen Satze zugleich zugelassen und präskribiert! Die Ausführungen des Presbyters waren ihm in ihrer Schärfe doch nicht ganz sympathisch. Schon die beiden ersten Digressionen verraten dies —

---

her gehört, an diesem Platze sehr störend wirkt und erst am Schlusse der ganzen Ausführung — zur Lösung der Aporie — seine rechte Stelle hat, wo er sie denn auch findet. Die Digression hat Irenäus augenscheinlich auf römische Leser berechnet, unter denen er Freunde hatte. Die „regalis aula“ an sich entscheidet aber noch nicht für Irenäus als Autor; sie braucht nicht notwendig in Rom gesucht zu werden, sondern könnte auch in Asien zu suchen sein.

[30]) Es ist ein Ausdruck der Römerfreundlichkeit des Irenäus, die auch sonst bemerkbar ist. Wie anders ist die Haltung seines Schülers Hippolyt!

auch sie deuten eine freundlichere Weltstellung der Christen an —, die unsrige zeigt das vollends: der wirklich bedürfnislose und kulturlose Christ ist ihm eine unbequeme Seltsamkeit[31]). In Wahrheit billigt er also die schroffe Ablehnung der Welt als „Allotrion" nicht mehr ganz und hat sich somit vom Standpunkt des Presbyters etwas entfernt; aber er spricht das nicht aus — die Entfernung ist wahrscheinlich eine halb unbewußte, und so ist es in der katholischen Kirche seitdem immer gewesen[32]).

Wieviel von den Details der Lotgeschichte dem Presbyter gehört (IV, 31, 1—3), läßt sich nicht mehr ermitteln; aber daß er diese Geschichte allegorisch behandelt hat, steht fest (siehe oben): die beiden Töchter sind „die beiden Synagogen", die von einem Vater, der allein den Lebenssamen hat, befruchtet worden sind ohne Fleischeslust. Daß die beiden Synagogen hier ganz gleichwertig behandelt werden, ist sehr merkwürdig und findet sich bei Irenäus sonst nicht. Das zur Salzsäule gewordene Weib Lots ist die Kirche als das Salz der Erde und als Säule des Glaubens und weil sie bestehen bleibt, mag man ihr auch ganze Glieder abnehmen.

---

[31]) „Etenim si is qui tibi haec imputat et gloriatur in sua scientia, separatus est a gentilium coetu et nihil est ‚alienorum' apud eum, sed et simpliciter nudus et nudis pedibus et sine domo in montibus conversatur, quemadmodum aliquod ex his animalibus quae herbis vescuntur, veniam merebitur, ideo quod ignoret necessitates nostrae conversationis." Man kann zweifeln, ob Irenäus solche Figuren innerhalb der Christenheit bereits kennt oder ob er ihre Existenz nur supponiert. Aber unzweifelhaft ist, daß es in anderen Kulten, auch in asiatischen, solche „Heilige" schon gab (und zwar genau nach der Charakteristik hier: „nudi in montibus, quemadmodum aliquod ex his animalibus, quae herbis vescuntur") — wir haben Zeugnisse über sie —, und daß sie später auch für christliche Asketen vorbildlich geworden sind. Besonders wichtig ist Sozom. VI, 33 (nach Erwähnung des Mönchtums und seiner Erscheinungen in Persien und Syrien): *Τούτους καὶ „βόσκους" ἀπεκάλουν, ἔναγχος τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας ἄρξαντας* (d. h. sie zuerst haben sie ins Christentum eingeschleppt). *ὀνομάζουσι δὲ ὧδε αὐτοὺς καθότι οὔτε οἰκήματα ἔχουσιν, οὔτε ἄρτον, οὔτε ὄψον ἐσθίουσιν, οὔτε οἶνον πίνουσιν· ἐν δὲ τοῖς ὄρεσιν διατρίβοντες ἀεὶ τὸν θεὸν εὐλογοῦσιν, ἐν εὐχαῖς καὶ ὕμνοις κατὰ θεσμὸν τῆς ἐκκλησίας· τροφῆς δὲ ἡνίκα γένηται καιρός, καθάπερ νεμόμενοι, ἅρπην ἔχων ἕκαστος, ἀνὰ τὸ ὄρος περιιόντες τὰς βοτάνας σιτίζονται· καὶ οἱ μὴν ὧδε ἐφιλοσόφουν* (vgl. die Messalianer). Unsere Stelle ist also religionsgeschichtlich von Bedeutung.

[32]) Die Geschichte der ethischen Theorien in der Kirche ist unter einem bestimmten Gesichtswinkel die Geschichte der Anpassung der urchristlichen Haltung an die Welt.

3.

Es ist in einem verhätnismäßig nicht umfangreichen Abschnitt ein reiches Maß von Gedanken, die uns Irenäus als Nachklänge und als Bruchstücke von Predigten eines ehrwürdigen asiatischen Presbyters, eines Hörers von Apostelschülern, mitgeteilt hat, und es lohnt sich wohl in der Geschichte der Homilie von diesen Resten Notiz zu nehmen. Gehört die alte Predigt, die den Namen „Zweiter Clemensbrief“ in der Überlieferung empfangen hat, dem römischen Bischof Soter (c. 166—c. 174) — und ich sehe nicht, daß meine Beweise für diese Hypothese widerlegt sind —, so sind unsere Predigten etwa gleichzeitig. Über das Ende des sechsten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts kann man sie um der Polemik gegen Marcion willen nicht leicht hinaufsetzen[33]), aber anderseits ist es auch nicht ratsam, von diesem Jahrzehnt abwärts weiter als bis c. 165/70 zu gehen. Schüler des Polykarp hat es zwar noch am Ende des zweiten Jahrhunderts gegeben; aber solche, die sich als Hörer des ganzen Kreises der asiatischen Presbyter rühmen durften, werden nach dem Jahre 165 selten geworden sein. Am Anfang des Jahrhunderts wird der Presbyter jene Apostelschüler gehört und vierzig bis fünfzig Jahre später — unter sehr veränderten Zeitverhältnissen — seine Predigten gehalten haben[34]). Von der Eigentümlichkeit jenes Kreises von Apostelschülern, soweit wir sie kennen, findet sich in den Predigten nichts (speziell auch nichts von der sogenannten „kleinasiatischen Theologie“), aber auch der Anspruch findet sich nicht, die vorgetragenen Gedanken mit der Autorität der Apostelschüler zu decken. Bemerkenswert

---

[33]) Auch sind sie deshalb nicht vor c. 160 anzusetzen, weil Irenäus wahrscheinlich erst um 140 geboren ist.

[34]) Für die Geschichte des Kanons sind sie nicht wertlos: Zwei Testamente; Evangelien, Paulusbriefe und Apokalypse Johannis. Aber das Joh.-Ev. ist — vielleicht zufällig — nicht benutzt, und die beiden Testamente brauchen nicht von zwei Büchersammlungen verstanden zu werden. Die kanonsgeschichtliche Stufe, die der Presbyter repräsentiert, ist deshalb schwer zu fassen, weil er, gegen Marcion kämpfend, sich zunächst auf den Boden des marcionitischen Kanons stellt. Aber wie er nicht den Lukas ausschließlich zitiert, so braucht er auch die Apok. Joh. Was die Textfassungen anlangt, so ist die Fassung des Spruchs Luk. 16, 9 bemerkenswert: „Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut hi, quando fugati fueritis etc.“ Das ist singulär. Merkwürdig ist der gleich folgende Ausdruck: „dominicae utilitates.“

für die Geschichte der Homiletik ist, daß diese ältesten Predigten der Polemik dienen, wenn auch die Paränese nicht fehlt (vgl. die Homilieen des Origenes). Die Gefahr der Häresie, speziell der Irrlehre Marcions, war so groß, daß man die Kraft der Predigt gegen sie aufbieten mußte, und Irenäus bezeugt uns, daß der Prediger ihn und die anderen Hörer erquickt und gestärkt hat.



Ein orphischer Totenpaß.

Von

Hermann Diels.

Hellenisches Heidentum und Christentum pflegten früher gern als polare Gegensätze gefaßt, und der heitere Optimismus, der kirchen- und dogmenlose Kult, die harmonische, von Sünde und Erlösung absehende Ethik als Kennzeichen der griechischen Religion gefaßt zu werden. Allein die eifrigen Forschungen des letzten Menschenalters haben mit Sicherheit festgestellt, daß die griechische Seele keineswegs so einfach organisiert war, wie der Moderne glaubt, daß die homerische Heiterkeit keineswegs typisch ist für den hellenischen Glauben überhaupt. Einzelne hervorragende Geister hatten selbstverständlich tiefere Ahnungen und Anschauungen als die Menge, damals wie heutzutage. Aber auch weitverbreitete Sekten lösten sich von dem antiken Glauben in bemerkenswerter Weise los und näherten sich in wesentlichen Punkten der weltabgewandten Anschauung des Christentums. Seit dem sechsten Jahrhundert vor Chr. hat sich eine an den einheimischen Dionysosdienst angelehnte Mystik entwickelt, die in vielen Beziehungen als eine Antizipation christlicher Lehre und christlichen Lebens erscheint. Die Geheimlehre der Orphiker, wie sie unter Peisistratos und den Peisistratiden in Athen von den Propheten um Onomakritos literarisch festgelegt und kultisch organisiert ward, sieht der Religion des Kreuzes in den Kernpunkten so ähnlich wie keine andre der vor oder neben ihr auftretenden Religionsformen. Die pessimistische Grundauffassung des Lebens, der Sündenfall, die Verachtung der Leiblichkeit, die Askese, die Unsterblichkeit der individuellen Seele, die stark ausgebildete Eschatologie mit Paradiesesfreuden und Höllenstrafen, das reich entwickelte Zeremoniell des Kultes, der von stark hervortretenden Priestern geleitet wird, die sakramentale Bedeutung des Kelches, endlich die ausgebildete Dogmatik mit monotheistischer Spitze,

dies alles läßt sich bereits für die orphische Sekte der Peisistratidenzeit mit befriedigender Sicherheit feststellen[1]). Aber das Leben dieser Sekte war stets vom Schleier des Geheimnisses umhüllt. Der Kult hatte von vornherein die Form der Mysterien und spielte sich, nachdem der Orphizismus mit den Peisistratiden in Athen verfemt worden, nun um so mehr im Verborgenen ab. Die Orpheotelesten mußten sich damit zufrieden geben die Armen im Geist zu erquicken und mit den Almosen der „Deisidämonen"[2]) sich kümmerlich durchzuschlagen.

Neben Athen tritt Sizilien und namentlich Großgriechenland im sechsten und fünften Jahrhundert als besonders fruchtbares Erdreich für diese und ähnliche Mystik uns entgegen. Der Pythagoreismus, der eine Vereinigung delphischer und orphischer (also apollinischer und dionysischer) Religion mit ionischem Rationalismus und politischem Konservativismus darstellt, hat Unteritalien über hundert Jahre geistig, zum Teil auch politisch beherrscht. Dann mit dem endgültigen Fall dieser Politik versinkt auch diese Sekte, soweit sie sich nicht in die platonische Akademie flüchten konnte, in die plebejischen Schichten, und der arme Pythagorist wird wie der Orpheotelest im Laufe des vierten und dritten Jahrhunderts zum Spott der Gebildeten. Die Orphik verkriecht sich in das literarisch nicht mehr faßbare Vulgus, aus dem sie erst nach langen Jahrhunderten wieder auftaucht, als das siegende Christentum die Intellektuellen des Heidentums zwang, kräftigere, volkstümlichere, mit uralten heiligen Schriften ausgestattete Kultformen der heidnischen Religion aus dem Dunkel hervorzuziehen und diese alte, aber seit dem sechsten Jahrhundert stetig vermehrte und modernisierte „Offenbarung" des Orpheus nach den Prinzipien der neuplatonischen Schultheosophie zu kommentieren.

Auf die Zwischenzeit vom ausgehenden vierten Jahrhundert vor bis zum vierten nach Chr., in der die orphische Mystik wieder in die Tiefen des Volks versank, aus der sie einst durch die volksfreundlichen Tyrannen emporgeführt worden war, in der

---

[1]) Außer den direkten älteren Zeugnissen, die in meinen *Vorsokratikern* II[2] 469—482 zusammengestellt sind, ist auch manches, was spätere Überlieferung bietet, durch Plato und Empedokles (*Vors.* I[2] 205—216) verifiziert worden.

[2]) Theophrast. charact. 16 (*Vors.* 473, 20).

kein Schriftdenkmal, kein Leichenstein[3]) verläßliche Kunde gibt von dem, was in jenen untersten Schichten die religiöse Seele bewegte, haben einige Goldtäfelchen überraschendes Licht geworfen, die in unteritalischen Gräbern des vierten Jahrhunderts vor Chr. aus der Gegend des alten Thurioi, und ganz ähnlich in kretischen Grabstätten römischer Zeit sich vorgefunden haben.

Diese kleinen Goldfolien, die zusammengefaltet wie ein Brief dem Verstorbenen in die Erde mitgegeben wurden, stellen einen von den orphischen Weihepriestern ausgestellten Reisepaß[4]) in die Unterwelt dar, in dem bezeugt wird, daß der Tote zur Gemeinde der „Reinen“ *(καθαροί)* gehört und darum Anspruch auf Einlaß in das Elysium erheben darf. Mit solchem Ausweise stellt sich also der Verstorbene den Herrschern des Schattenreiches, besonders der schrecklichen Persephoneia vor, um auf die rechte Straße gelenkt und zu dem kühlen Brunnquell geführt zu werden, der nicht der Lethe, sondern der Mnemosyne geweiht ist. Ein öfter wiederholtes Formular lautet[5]):

> „Zur linken wirst du im Hause des Hades eine Quelle finden und daneben eine weiße Zypresse. Von dieser Quelle halte dich fern. Du wirst vielmehr eine zweite treffen. Das ist der See der Mnemosyne, aus dem das kühle Wasser[6]) fließt. Wächter stehen davor. Zu ihnen sprich: »Ich bin ein Kind der Erde und des gestirnten Himmels, aber mein Geschlecht stammt vom Himmel. Das

---

[3]) Die Orpheusvorstellungen, die nachher auch in den christlichen Katakomben eine Rolle spielen, müssen als allgemein übliche Symbole des Unterweltgedankens (wie Alkestis) außer Ansatz bleiben.

[4]) Die Annahme, daß diese Verse nur Auszüge aus den heiligen Schriften der Orphiker darstellen, wie in christlichen Gräbern entsprechende Bibelstellen den Toten mitgegeben wurden, trifft nur ausnahmsweise (z. B. auf *Vors* 66 B 21 S. 481) zu. Vielmehr sind diese Paßformulare zu diesem besondern Zwecke erfunden, wie sich aus dem hier vorzugsweise behandelten römischen Stück mit Sicherheit ergibt. Die Analogie der ägyptischen Totenbücher, die Foucart *Recherches sur l'origine des myst. d'Eleusis* p. 71 heranzieht, ist auch nur entfernt vergleichbar.

[5]) *Vors.* 66 B 17.

[6]) ψυχρὸν ὕδωρ findet sich ähnlich seit dem mittleren Reich in ägyptischen Totenbüchern. Vgl. Cumont, *Relig. orientales* (Paris 1907) 279[82]. Wie wenig diese im Süden selbstverständliche Metapher auf inneren Zusammenhang zu schließen berechtigt, beweist die ganz ähnliche Formel der Babylonier, deren Tote sich wünschen in der Unterwelt „klares Wasser“ zu trinken. Delitzsch, *Babel und Bibel* I[5] 72[28].

wißt ihr ja auch selber. Ich vertrockne und vergehe vor Durst. So reicht mir denn rasch das kühle Wasser, das aus dem See der Mnemosyne fließt.«. Dann werden sie dir selbst den Trank aus dem göttlichen Quell kredenzen, und dann wirst du als Herrscher thronen mit den anderen Seligen [7]."

Eine andere in mehrfachen Abwandlungen und Verschlechterungen erhaltene Reihe hat folgenden Inhalt [8]:

„Als Reine von den Reinen komme ich zu euch, Totenkönigin, Euklos, Eubuleus und ihr unsterblichen Götter allesamt. Aus eurem seligen Geschlechte rühm' ich mich zu stammen. Aber zur Strafe für ungerechte Werke hab' ich den Tod erlitten. Mich bezwang das Schicksal und andre unsterbliche Götter, mich traf ein Blitzschlag aus dem Sternenzelt [9]. Doch ich bin nun dem leidvollen, kummerreichen Kreislauf der Geburten [10] entronnen und habe mit hurtigen Füßen mich zur ersehnten Sphäre [11] emporgeschwungen, wo ich mich flüchtete in den Schoß der königlichen Erdenmutter."

Darauf ertönt eine Stimme:

„Seliger, Hochgebenedeiter, ein Gott bist du worden aus einem Sterblichen."

Zum Schluß steht das Losungswort [12]:

„In die Milch fiel ich als Bock."

Das heißt vermutlich: „als geweihter Dionysodiener gelangte ich in das Land, wo Milch und Honig fließt" [13]. Ein anderes Formular [14] schließt ähnlich:

„Gott bist du aus einem Menschen geworden, als

---

[7]) *καὶ τότ' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσι ἀνάξεις.*

[8]) 66 B 18. 19.

[9]) Da das Formular gerade an dieser Stelle in den zwei Exemplaren, die sonst variieren, übereinstimmend eine offenbare Lücke aufweist, sieht es beinahe so aus, als ob die Todesursache jedesmal individueller ausgefüllt werden sollte, was freilich nicht geschehen ist.

[10]) Der orphisch-pythagonischen Metempsychose, die auch Empedokles (21 B 17, 13) *κύκλος* nennt.

[11]) *ἱμερτοῦ στεφάνου* (vgl. Parmenides *Vors.* 18 A 37).

[12]) Solche Losungsworte waren zur Fernhaltung der Nichteingeweihten in den Mysterien üblich, ja unerläßlich.

[13]) A. Dieterich, *de hymnis Orphic.* (Marb. 1891) 36.

[14]) a. O. 66 B 20.

Bock bist du in die Milch gefallen. Heil, Heil dir, wenn du zur Rechten wandelst nach den heiligen Auen und Hainen der Persephoneia."

Es ist nun sehr merkwürdig zu sehen, wie lange sich bei diesen durchaus unliterarischen Anhängern der orphischen Sekte dieselben Formeln im Gebrauche erhielten. Die ungewöhnliche Verehrung der heiligen Schriften, die schon Euripides als charakteristisch für die Orphiker hervorhebt[15]), erklärt wohl allein diese auffallende Tatsache. Man denke nur, welche Veränderungen in der äußeren wie inneren Welt des Griechentums sich von Alexander dem Großen bis zu Konstantin dem Großen vollzogen haben, während welcher Zeit der Orphizismus doch fast nur in den Kreisen der Analphabeten sich fortpflanzte.

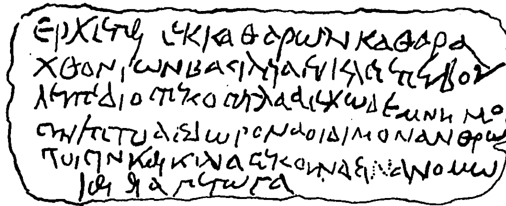
Als diese Sekte am Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts auch in der römischen Plebs Wurzel faßte und sich unheimlich rasch ausbreitete, schritt der Senat ein. Seine jahrelangen Bemühungen, die „Bacchanalien" mit Stumpf und Stiel auszurotten, erinnern lebhaft an die späteren Christenverfolgungen. Trotzdem haben sich diese orphischen Vereine auch in Italien nicht aufgelöst, sondern in noch größerer Heimlichkeit und unter verändertem Namen bis in die Kaiserzeit erhalten. Ja es hat sich im Jahre 1899 in Rom selbst eine etwa aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert stammende Goldfolie gefunden, die von dem innerlich unveränderten Fortleben der alten Gemeinden und der alten Formeln überraschende Kunde gibt. Doch bringt das Täfelchen auch durch die direkte Nennung der verstorbenen Person etwas neues und singuläres. Da das merkwürdige Stück bis jetzt keine völlig einwandfreie und befriedigende Lesung und Erklärung gefunden hat, so sei es mir gestattet, etwas genauer auf die Sache einzugehen.

Während der Ausgrabungen an der Nekropolis der Via Ostiensis bei S. Paolo in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts kam im römischen Kunsthandel ein Goldtäfelchen zum Vorschein, das offenbar dorther stammt, 75 Millimeter lang, 24 Millimeter breit. Die Schrift ist stark kursiv, was sonst bei diesen Blättchen nicht der Fall zu sein pflegt. Daher ist die

---

[15]) Hippol. 955 (*Vors.* II² 471, 26) *πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς*.

Entzifferung nicht ganz leicht. Bei der guten Erhaltung der Folie kann aber kaum ein Buchstabe zweifelhaft bleiben[16]).



ἔρχεται ἐκ καθαρῶν καθαρά, χθονίων βασίλεια,
Εὔκλεες Εὐβουλεῦ τε. Διὸς τέκος, ἀγλαά, ἔχω δὲ
Μνημοσύνης τόδε δῶρον ἀοίδιμον ἀνθρώποισιν.
„Καικιλία Σεκουνδεῖνα, νόμῳ ἴθι θ[ε]ία γεγῶσα."

Rein aus der Reinen Gemeinde so nahet die Seele der Toten
Euch, o Götter der Schatten, Persephone, Eukles, Eubuleus!
Schaut, der Mnemosyne Gabe besitz' ich, die Menschen besung'ne!
„Komm, Caecilie, du bist durch Gesetz nun Göttin geworden."

Die in diesen Tafeln zu Anfang formelhaft wiederkehrende Wendung *ἐκ καθαρῶν καθαρά* entspricht der bürgerlichen Formel *ἀγαθὴ κἀξ ἀγαθῶν, καλὴ κἀκ καλῶν.* Daher ist diese Verbindung nicht zu trennen, wie es Murray tat, der *καθαρὰ χθονίων βασίλεια* zusammen nahm. *„I come from the orphically-initiated, o Queen of the orphically-initiated."* Aber *καθαροί* heißen diese Mysten

[16]) Hr. F. G. Kenyon hatte die Güte, den jetzt im Britischen Museum befindlichen Goldstreifen nachzuprüfen. Er hat die oben gegebene Datierung der Schrift festgestellt und von dem Original eine Umschrift aufgenommen, die mit meiner unabhängig davon nach dem Faksimile versuchten nur an einer Stelle Z. 6 *ΕΙΑ* statt *ΘΙΑ* abweicht. In bezug auf Z. 3 *ΑΓΛΑΑ* schreibt er: *I see Comparetti speaks of the photograph showing the second letter to be Π, not Γ; but the appearance of the second upright stroke is due to one of the folds of the gold tablet.* Publiziert ist die Tafel zuerst von D. Comparetti *Atene e Roma* 1903, 161 ff. Seine Umschrift lautet: *ἔρχεται—τέκος ἁπαλά. ἔχω δὲ νόμω αἰεὶ διαγεγῶσα.* Sodann (mit besserem Faksimile, aber noch weniger befriedigender Umschrift) von G. Murray in Jane Harrison's verdienstvollen *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge 1903) p. 672 ff. Die Herausgeberin und die Verlagsbuchhandlung (*University Press* Cambridge, England) haben gütigst die Reproduktion ihres Faksimiles gestattet.

nur deswegen, weil sie die in dem Orden vorgeschriebene Kathartik ausgeübt haben. Dies hat also keinen Bezug auf die Göttin, die über die den sündigen Menschen vorgeschriebenen Reinigungsbräuche erhaben ist. Auch könnte Persephone nicht wohl in dem Sinne *καθαρά* heißen, wie die *παρθένος* Athene einmal so genannt wird. Der hieratische Ausdruck *ἁγνὴ Περσεφόνεια*, der so oft gebraucht wird, besagt etwas ganz anderes. Endlich kann auch der metrische Grund, der Einschnitt der Hauptcäsur, nicht entscheiden, zumal der Halt ebensogut nach der Hephthemimeres erfolgen kann.

Die Dreieinigkeit Persephone, Eukles und Eubuleus ist für die orphische Kultpoesie ebenso charakteristisch wie die Trias Demeter, Kore, Pluton für das alte Eleusis. Diese Triaden wechseln in der chthonischen Religion mannigfach. Verwandt ist der Dreiverein *Δημήτηρ, Κόρη, Ζεὺς Βουλεύς* zu Mykonos, *Δημήτηρ, Κόρη, Ζεὺς Εὐβουλεύς* zu Arkesine auf Amorgos und vieles der Art, was Usener[17]) übersichtlich zusammengestellt hat. Unter Eubuleus Namen verbirgt sich nach den orphischen Hymnen (29, 8; 30, 5; 52, 4) Dionysos-Iakchos, der Sohn der Persephone und des (chthonischen) Zeus d. h. des Eukles in dieser orphischen Nomenklatur. Denn die chthonische Gottheit erhält hier den euphemistischen Namen *Εὐκλῆς* (episch *Εὐκλέης*, Nebenform *Εὔκλος*)[18]).

Von dieser Genealogie weiß freilich der späte Dichter des römischen Täfelchens nichts. Denn in der von der alten Vorlage nun stark abweichenden Fortsetzung redet er mit *Διὸς τέκος* offenbar nach der üblichen Handbuchmythologie Kore als Tochter des Zeus an und bezeichnet sie mit Anklang an das Epos als *ἀγλαά*[19]).

Zweifelhaft kann man sein, ob die Buchstabenfolge *ΕΧΩΔΕ*

---

[17]) *Rhein. Museum* 58, 25.

[18]) Buecheler, *Rhein. Museum* 36, 332; Usener, *Griech. Götternamen* 11.

[19]) Es sollte heißen *Διὸς τέκος ἀγλαόν* wie *Νέστορος ἀγλαὸς υἱός*, *Διὸς ἀγλαὲ κοῦρε*, dann freier im Hermeshymnus 395 *ἀγλαὸς Ἑρμῆς*. Die metrische Richtigkeit wird notdürftig durch die Apokope des ungriechisch verkürzten Endvokals hergestellt *ἀγλά' ἔχω δέ*. Diese in V. 4 wiederkehrende Verkürzung des auslautenden *α* ist offenbar auf italischen Einfluß zurückzuführen. Ist doch bereits im vierten Jahrhundert vor Chr. in der freilich sehr barbarisch behandelten Goldtafel von Thurioi n. 21 (*Vors.* II² 481, 16) unter solchem Einfluß der Ausgang *Κυβελήιᾰ Κόρρα* gewagt worden.

in ἔχ' ὧδε (Murray) oder ἔχω δέ (Comparetti) aufzulösen sei. Die erste Deutung würde etwa in dem Sinne des Catullischen *habe tibi quidquid hoc libelli* zu fassen sein. Aber gerade das *tibi* fehlt und der Sinn ist wohl nicht der der Zueignung, sondern vielmehr der Besitzangabe. Außerdem hat diese Erklärung das Bedenken gegen sich, daß ὧδε neben τόδε überflüssig scheint. So ziehe ich Comparettis ἔχω δέ vor, wobei der elegante Gebrauch der Adversativpartikel zu beachten ist. In der Hymnenpoesie ist es üblich, auf die Anrufung des Gottes mit δέ fortzufahren. So Pindar Isthm. 3, 4 *Ζεῦ, μεγάλαι δ' ἀρεταὶ θνατοῖς ἕπονται ἐκ σέθεν,* und genau entsprechend ein schon oben erwähntes orphisches Goldtäfelchen n. 18, 10 (*Vors.* 480, 30) *ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο.*

Μνημοσύνης δῶρον ist die Gedenktafel, die der Toten mitgegeben wird. Sie bezeugt ihre Zugehörigkeit zum orphischen Verein und bewahrt ihren Namen vor der Vergessenheit. Das poetische *ἀοίδιμον ἀνθρώποισι* ist der Ilias nachgebildet (Z 357)

. . . . ὡς καὶ ὀπίσσω
ἀνθρώποισι πελώμεθ' ἀοίδιμοι ἐσσομένοισιν,

nur daß es hier *in bonam partem* von dem goldnen Totenpaß gilt, der bei den Menschen als hochheiliges Symbol geschätzt und gepriesen wird.

Nun folgt V. 4 auf die Anrede an die Göttin unmittelbar deren huldvolle Antwort: „Tritt ein, Caecilia Secundina, du bist gehörig legitimiert und darfst nun auf Grund des im Totenreich geltenden Gesetzes (*νόμῳ*) dich den andern Göttern zugesellen.“ Solchen Dialog finden wir auch in den übrigen Totenscheinen, z. B. die Anrede der Seele an die Wächter des Quells n. 17, 6 (480, 6), hier besonders eingeleitet durch *εἰπεῖν*. Dagegen unvermittelt und auch im Inhalt entsprechend in dem soeben angeführten Verse n. 18, 10 *ὄλβιε κτλ.* Die Verbindung *ἴθι γεγῶσα* ist vielleicht formelhaft in antiken Gebeten. Man erinnert sich des aristophanischen *ἀλλ' ἴθι χαίρων*. Bei dem *νόμος* denkt man an die *ἱεροὶ νόμοι,* die am Eingange der Tempel aufgestellt waren und das Ritual und die Aufnahmebedingungen des betreffenden Kultes enthielten. Ähnlich scheint sich der Verfasser auch den Eintritt in das Elysium durch den *νόμος χθόνιος* geregelt vorzustellen.

Die letzten Worte, die bisher der Entzifferung getrotzt hatten, sind dadurch etwas schwieriger zu lesen, weil der

Schreiber, am Ende ermüdet, ganz in die Kursive verfällt und das Θ in einem Zuge schreibt (ϑ), wie auch wir es zu tun pflegen. An der Verkürzung des letzten *α* in *ϑ[ε]ία* ist nach dem oben Bemerkten ebensowenig anzustoßen als an der itazistischen Orthographie. Denn dies Wort wurde im dritten Jahrhundert nach Chr. in Rom gewiß ganz ähnlich wie noch heute daselbst ausgesprochen, nämlich *zia*, nur daß das Italienische von den beiden Bedeutungen des griechischen Wortes allein die profane bewahrt hat.

Nach der Person dieser heiligen Caecilie frage ich nicht. Wer durch den Ablaßzettel eines Orpheotelesten in den Himmel kommen will, gehört nicht in die *Prosopographia imperii Romani.*



Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung.

Von

Karl Holl.

Angesichts der Schärfe, mit der das Christentum sich ursprünglich gegen die Idole und ihre Verehrung wendete, bleibt es immer überraschend, wie ungehindert und fast unbeachtet sich später der heidnische Brauch in der Kirche selbst festsetzen konnte. Nur gegen den ersten, noch harmlosen Schritt in dieser Richtung, gegen die aufkommende Sitte, Bilder in den Kirchen anzubringen, hat sich im vierten Jahrhundert ein gewisser Protest erhoben. Der schlimmere zweite Schritt, die Herübernahme der heidnischen Auffassung und Verehrung des Bildes, ist ohne solchen Widerspruch erfolgt. Unberufen dringt die Anschauung, die in dem Bild einen Träger und Vermittler göttlicher Kräfte erblickt, in der Zeit vom fünften bis siebenten Jahrhundert in der Kirche vor. Die Reaktion, die der Bilderstreit brachte, kam zu spät. Die festgewurzelte Superstition war nicht mehr auszurotten.

Die allgemeinen Gründe, die das allmähliche Hinübergleiten der Kirche ins Heidentum an diesem Punkt herbeiführten, sind schon oft entwickelt worden; am eingehendsten von Harnack D. G.[3] II, 450 ff. Das Meiste hat offenbar die natürliche Konsequenz der Sache bewirkt. War einmal das Bild, wenn auch zunächst nur als Schmuck und Erinnerungsmittel, zugelassen, so stellte sich beim Volk unwillkürlich auch die alte Andacht gegenüber dem heiligen Symbol wieder ein. Zumal in solchen Gegenden, wo der Götterglaube noch lebenskräftig und die naive religiöse Verehrung des Götterbildes noch wenig durch rationale oder ästhetische Interessen erschüttert war. Hier reichte die Kraft der Kirche nicht aus, um den heidnischen Instinkt der Masse zu ertöten; man mußte zufrieden sein, wenn das unausrottbare Alte wenigstens einen neuen Aufputz oder einen neuen

Namen erhielt. Syrien und Kleinasien[1]) sind, sofern nicht alles trügt, in unserem Fall die Länder gewesen, wo der Gang der Dinge sich entschied. Von ihnen aus hat sich die Bilderverehrung in der christlichen Kirche verbreitet. — Erst in zweiter Linie ist die Theologie an diesem Prozeß beteiligt. Sie hat nicht geschoben, aber — was vielleicht ebenso wichtig war — das Gefühl für das, was vorging, abgeschwächt und das sich behauptende Heidentum mit ihren Prinzipien gedeckt. Der Unterschied zwischen der „realistischen" und der „spiritualistischen" Richtung macht sich dabei nur relativ bemerkbar. Denn auch der „Spiritualist" schätzte die Symbole. Indem er sie zu deuten wußte, konservierte und empfahl er sie. Die geistige Atmosphäre, in der der Bilderkult der Kirche annehmbar, ja zum Bedürfnis wurde, hat Origenes ebenso geschaffen, wie Irenäus und Athanasius.

Neben den großen die Entwicklung bestimmenden Mächten greift jedoch auch ein spezieller Faktor ein, dessen eigenartige Bedeutung die bisherigen Darstellungen nicht gewürdigt haben. Es ist noch nicht beachtet worden, daß ein Zweig des Mönchtums, die Styliten, hinsichtlich der Bilderverehrung der übrigen Kirche voraneilt. Die Stelle, an der Theodoret von Bildern Symeons des Älteren spricht, ist zwar bekannt. Sie wird regelmäßig aufgeführt, wenn von der Geschichte des Bilderkults gesprochen wird. Aber sie ist noch nie mit den anderweitigen Angaben über Bilder der Styliten zusammengehalten worden. So ist auch das Problem verborgen geblieben, das der hier zu erhebende Tatsachenkomplex im Verhältnis zur allgemeinen kirchlichen Entwicklung darstellt. Zum Teil liegt das allerdings daran, daß die besten Quellen über das Stylitentum noch ungedruckt sind.

---

[1]) Der „Überlieferung," daß Kyrill von Alexandrien die Bilder eingeführt habe (Gieseler I[4], 2, 284 Anm. 50), vermag ich, im Gegensatz zu v. Dobschütz, Christusbilder S. 33 und Loofs, Leitfaden der D. G.[4] S. 316f. keinerlei Wert zuzuerkennen. Es gibt m. W. keinen Beweis dafür, daß in Ägypten oder in Alexandrien die Bilderverehrung sich früher einbürgerte als anderwärts; eher könnte man aus den Quellen den Eindruck gewinnen, daß Ägypten sich gegenüber anderen Provinzen etwas zurückhielt. — Auch der andere Satz von Loofs „die Antiochener müssen vor 433 sie (sc. die Bilder) abgelehnt haben," scheint mir nicht genügend begründet. Der Tatbestand in der persisch-nestorianischen Kirche, auf den Loofs hinweist, stützt ihn nicht. Das Fehlen der Bilder bei den Nestorianern beweist nur für den allgemeinen Zustand der Kirche um 433, nicht für etwas spezifisch Antiochenisches.

Die Anfänge des Stylitentums [2]) stehen für uns im hellsten Licht der Geschichte. Wir besitzen über die ältesten Säulenheiligen, über Symeon den Älteren, Daniel und Symeon den Thaumastoriten, zeitgenössische Berichte von außerordentlicher Anschaulichkeit, die sich zugleich untereinander in einer stetigen Reihe fortsetzen. Geist und Formen der in diesem Kreise gepflegten Frömmigkeit treten in ihnen ebenso deutlich zutage, wie wir die äußere Geschichte in der Sukzession der drei genannten Häupter verfolgen können.

Ich stelle zunächst das Material zusammen, das sich aus diesen Quellen für die Bilderverehrung in der Umgebung der Styliten ergibt:

1. Vom ersten Styliten, von Symeon dem Älteren † 459 (460), erzählt Theodoret, daß die Verehrer des Heiligen in Rom Bilder Symeons als Schutzmittel im Eingang ihrer Werkstätten aufgestellt hätten, hist. rel. c. 25; M. 82, 1473 A *φασὶ γὰρ οὕτως ἐν Ῥώμῃ τῇ μεγίστῃ πολυθρύλλητον γενέσθαι τὸν ἄνδρα, ὡς ἐν ἅπασι τοῖς τῶν ἐργαστηρίων προπυλαίοις εἰκόνας αὐτοῦ βραχείας ἀναστῆσαι, φυλακήν τινα σφίσιν αὐτοῖς καὶ ἀσφάλειαν ἐντεῦθεν πορίζοντας* [3]). Es muß dabei besonders unterstrichen werden, daß diese Verehrung des Bildes zu Lebzeiten Symeons stattfand. Der Heilige lebt ja noch, während Theodoret

---

[2]) Die frühere Forschung über die Styliten ist zusammengefaßt und in seither noch nicht überholter Weise weitergeführt worden von H. Delehaye, les stylites (Compte rendu du troisième congrès scientifique international des catholiques. Bruxelles 1895 S. 191 ff.). — Ich ziehe im Folgenden nur die Quellen ersten Ranges heran: für Symeon den Älteren Theodoret hist. rel. c. 25 und die syrische Biographie bei Assemani, acta s. mart. orientalium et occidentalium P. II p. 227 ff.; für Daniel kenne ich die vormetaphrastische vita aus cod. Vindob. hist. graec. 31 s. X—XI, aus dem ich sie mir vor Jahren abgeschrieben habe (Delehaye hat seinen Plan, sie zu edieren, so viel ich weiß, bis jetzt noch nicht ausgeführt); für Symeon den Thaumastoriten benütze ich außer der Legende der heiligen Martha (Acta SS Mai V, 399 ff. ed. nova Paris und Rom 1866) die vormetaphrastische Legende, die im cod. Mon. gr. 366 f. 112r ff. steht. Die vita im cod. Mon. 3 ist nur ein Auszug daraus. Die Mitteilungen von Papadopulos-Kerameus in Visantiski Vremennik I (1894) waren mir nicht zugänglich.

[3]) Der Metaphrast steigert das in seiner Weise M. 114, 348 B/C *καὶ γὰρ τοσοῦτον ἡ Ῥώμη τὸν θαυμαστὸν κατεπλάγη . . ., ὡς καὶ πολλαῖς δὴ πύλαις καὶ προπυλαίοις καὶ θαλάμων τοίχοις καὶ πανταχοῦ τὴν εἰκόνα τὴν ἁγίαν ἐκείνου διαχαράξαι ὥσπερ τινὰ μυρίων ἐντεῦθεν ἀγαθῶν θησαυρὸν ἐπισπώμενοι.*

schreibt. Vielleicht darf im Gegensatz zu verbreiteten Vorurteilen auch darauf hingewiesen werden, daß gerade ein Antiochener — allerdings der devoteste und weichste unter ihnen — den Zug berichtet und offenbar unter innerer Zustimmung berichtet. Um so fester steht dann die von ihm bezeugte Tatsache, daß den Bildern eine apotropäische Wirkung zugeschrieben wurde.

2. Aus dem Leben des Nächsten in der Reihe, des heiligen Daniel, dessen Säule am Anaplus bei Konstantinopel stand, wird uns in seiner Legende nur ein einzelner, aber höchst bezeichnender Fall erzählt. Ein von Daniel durch ein Strafgericht bekehrter Häretiker habe eine Tafel gestiftet, auf der er mit dem Heiligen dargestellt war[4]). Das Votivstück sei auf dem Altar der Michaelskirche, in deren Nähe sich Daniels Säule befand, aufgestellt worden. Cod. Vind. hist. gr. 31 f. 122r *ὑπὲρ δὲ εὐχαριστίας ἀνέθηκαν εἰκόνα ἀργυρικὴν λιτρῶν δέκα, ἐντυπώσαντες ἐν αὐτῇ τὸν ὅσιον ἄνδρα καὶ ἑαυτούς, ὑποκάτω γράψαντες τοιάδε· συγχώρησιν αἴτησαι ἡμῖν παρὰ θεοῦ τῶν ἡμαρτημένων εἰς σέ, ὅσιε πάτερ· ἥτις εἰκὼν ἕως τοῦ νῦν ἀνατέθηται ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ.*

3. Bei Symeon dem Thaumastoriten, der schon dem sechsten Jahrhundert angehört (521—596), sind die Zeugnisse zahlreicher.

a) In der Legende seiner Mutter, der heiligen Martha, erfährt man ganz gelegentlich, daß die Besucher des Heiligen beim Abschied als sogenannte *εὐλογία* Tontäfelchen empfingen, in die das Bild Symeons eingepreßt war. Wir hören nämlich, daß ein Mönch, der nachträglich an Symeon irre wird, sich ängstlich fragt: *οὐκ ἔστιν οὖν ταῦτα χρηστῶν ἔργων κἀγὼ πεπλάνημαι βαστάζων αὐτοῦ τὰς ἀπὸ τῆς γῆς ἐκτετυπωμένας ἐκ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ σφραγῖδας* Acta SS Mai V 418 F.

b) In der vita des Heiligen selbst wird eine Kilikierin aufgeführt, die zum Dank für ihre Heilung ein Bild Symeons in ihrem Schlafgemach aufstellte, das in zahlreichen Wundern seine Kraft bewies, cod. Monac. gr. 366 f. 155r *ἀνέστησεν ἡ γυνὴ πίστει φερομένη τὴν εἰκόνα τοῦ ἁγίου ἐν τῷ ἐνδοτέρῳ αὐτῆς οἴκῳ καὶ ἐθαυματούργει ἐπισκιάζοντος τῇ εἰκόνι τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματος ἁγίου.*

c) An späterer Stelle erzählt dieselbe vita von einem anti-

---

[4]) Vgl. die heidnischen Analogien bei E. Reisch, griechische Weihgeschenke. Wien 1890. S. 11 f.

ochenischen Krämer, der ein Bild Symeons über der Tür seines Ladens anbringt und es mit Lichtern und Vorhängen ziert (ib. f. 172^{r-v} ἐπανελθὼν εἰς τὸν ἴδιον οἶκον κατ' εὐχαριστίαν ἀνέστησεν αὐτῷ εἰκόνα ἐν δημοσίῳ καὶ ἐμφανεῖ τόπῳ τῆς πόλεως ἐπάνω τῶν θυρῶν τοῦ ἐργαστηρίου αὐτοῦ . . ἐντίμως μετὰ φώτων καὶ βήλων ἐνδοξαζομένην). Die öffentliche Ausstellung des Bildes erregt jedoch bei einigen „heidnisch Gesinnten" Anstoß. Sie wollen es einmal in der Abwesenheit des Mannes herunterreißen. Aber die von ihnen angestellten Soldaten werden nacheinander vom Bild zurück auf den Boden geschleudert, bis sie schließlich den Versuch aufgeben.

Läßt man die Reihenfolge dieser Quellenstellen auf sich wirken, so gewinnt man den Eindruck, daß darin ein sich fortpflanzender Brauch zum Vorschein kommt. Die Sitte, den Styliten — und zwar noch bei Lebzeiten — abzubilden, ist schon in der Umgebung Symeons des Älteren da und erbt sich von einem Säulenheiligen zum anderen fort.

Und es sind nicht etwa bloß vereinzelte Ausnahmefälle, in denen ein Bild hergestellt wird. Das lehrt namentlich die aus der Legende der heiligen Martha ausgehobene Stelle. Wenn man dort erfährt, daß jeder Besucher des Thaumastoriten Tonbildchen des Heiligen als Abschiedsgeschenk bekam, so sieht man, daß diese Bildchen ein Massenartikel gewesen sind. Ein entsprechender Betrieb muß aber schon zur Zeit Symeons des Älteren geherrscht haben. Denn die zusammenfassende Angabe Theodorets über die von den Gläubigen in Rom aufgestellten Figürchen[5]) setzt doch voraus, daß sie fast fabrikmäßig hergestellt wurden. Und dann natürlich nicht in Rom, wo man das Original ja nicht vor Augen hatte, sondern in Syrien. Es scheint in diesem Kreis als eine Probe des Vertrauens zum Heiligen angesehen worden zu sein, daß man sein Bild besaß. Auf künstlerischen Wert des Bildes kam es dabei nicht an. Wenn in einzelnen Fällen, wie in den von den Viten besonders hervorgehobenen, ein kostbareres Bild gefertigt wurde, so lag hier persönlicher Glaubensdrang und außergewöhnliche Opferwilligkeit zugrunde.

Das Charakteristische dieser Huldigung ist jedoch nicht nur

[5]) An Figürchen zu denken legt der Ausdruck ἀνιστάνειν nahe.

die Aufstellung des Bilds zu Lebzeiten, sondern der Glaube, der sich daran heftet: die Kraft des dargestellten Heiligen gilt als dem Bild immanent. Die vita des Thaumastoriten spricht diese Überzeugung direkt aus. Sie gebraucht dafür an der oben zitierten Stelle (f. 155^{r}) den bezeichnenden Ausdruck, daß der in dem Styliten wohnende Geist das Bild „überschattete" (Luc. 1, 35). Aber die Idee gehört nicht erst dem sechsten Jahrhundert an. Denn schon von den Bildern Symeons des Älteren sagt Theodoret, daß sie eine Schutzkraft ausübten. Der Glaube an eine mystische Beziehung zwischen dem Heiligen und seinem Bild, vermöge deren das Bild in gewisser Hinsicht der Heilige selbst war, erscheint somit gleichfalls als diesem Kreis von Haus aus eigentümlich. Die Verehrung, die dem Bild erwiesen wird, ist nur eine selbstverständliche Folge dieser Meinung.

Aber ist der Eindruck, von dem wir bisher ausgegangen sind, nicht doch bloß eine Täuschung? Handelt es sich wirklich um eine Sitte, die bei den Styliten spezifisch ist oder nehmen sie nicht vielmehr einfach teil an einer allgemeinen Bewegung in der Kirche? Manches in den angeführten Quellenstellen selbst könnte bei oberflächlicher Betrachtung dazu verleiten, die letztere Annahme zu billigen. Wenn man hört, daß in einem Fall in Rom, im anderen in der Nähe von Konstantinopel, im dritten in Kilikien — weit entfernt von der Heimat des Stylitentums — Bilder des Säulenheiligen aufgestellt wurden, so möchte man daraus den Schluß ziehen, daß nicht der eigenartige Einfluß des Styliten, sondern die unabhängig davon bestehende devote Neigung der Gläubigen den Brauch erzeugt habe. Unvermeidlich wäre in diesem Fall freilich auch die weitere Folgerung, daß schon in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts — soweit führen uns ja die Bilder Symeons des Älteren zurück — die Gewohnheit, noch Lebende abzubilden und das Bild zu verehren, in der Kirche verbreitet gewesen wäre. Ob aber dazu die sonst bezeugten Tatsachen stimmen?

In dem Kreis, der den Styliten am nächsten verwandt ist, beim Mönchtum, sucht man jedenfalls im fünften und sechsten Jahrhundert vergeblich nach einer derartigen Sitte. Wohl bringt das Mönchtum allgemein seinen Heroen eine schwärmerische Verehrung entgegen. Man traut ihnen übermenschliche Fähigkeiten zu, unter anderem die, (bei Lebzeiten schon) anderen zu erscheinen, sogar gleichzeitig an verschiedenen Orten; was sie

auf dem Leib tragen oder was mit ihnen in körperliche Berührung kommt, das Wams (der heilige Theodosius ed. Usener 83, 20 ff.), der Mantel (Theodoret h. r. c. 21; M. 82, 1441 B), der Gürtel (Theodoret h. r. c. 9; M. 82, 1388B), das Bett (Palladius hist. Laus. c. 37; 113, 18 Butler), gilt als wunderkräftig wie ihre Reliquien. Aber auf den Gedanken, einen noch lebenden Asketen nachzubilden und auch dieses Surrogat der Persönlichkeit als im Besitz übernatürlicher Kräfte vorzustellen, ist das gewöhnliche Mönchtum in der für unsere Frage in Betracht kommenden Periode nicht verfallen. Das erste mir bekannte Beispiel, daß ein Mönch, der nicht Stylit ist, porträtiert wird, führt in den Anfang des siebenten Jahrhunderts, in die Zeit des Kaisers Phokas herab (vit. Theod. Syceon. c. 139; ed. Theophilos Joannes. *μνημεῖα ἁγιολογικά.* Venedig 1884. S. 486). Und es liegt nicht an einem Mangel der Quellen, daß uns nirgends außerhalb des Stylitentums von Bildern eines lebenden Heiligen etwas überliefert ist. Wir besitzen aus dem fünften und sechsten Jahrhundert so viele und so reichhaltige Legenden — ich erinnere nur an den einen Kyrill von Skythopolis —, daß dieser Zug der Religiosität notwendig irgendwo heraustreten müßte, wenn er in der Zeit sich häufiger gefunden hätte.

Ebensowenig kennt die offizielle Kirche in der frühen Zeit, in der wir die Sache bei den Styliten auftauchen sehen, wunderwirkende Bilder von Lebenden. Die Bilder, die die Kirche im fünften Jahrhundert schon besaß, stellten zumeist Größen der alten Zeit dar. Männer der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit hat man, nach vereinzelten früheren Vorgängen [6]), wie es scheint, erst in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts im Bild zu verewigen begonnen. Sichtlich im Zusammenhang mit dem großen Streit, der die Zeit erfüllte. Die miteinander kämpfenden Parteien verlegen sich darauf, die Gemälde ihrer Autoritäten wie ein Wahrzeichen in ihren Kirchen anzubringen,

---

[6]) Die bekannte Stelle in den *περίοδοι* des Johannes ed. Zahn p. 223f. gehört nicht in diesen Zusammenhang. Denn die Pointe der Erzählung liegt nicht in der Abbildung eines Lebenden, sondern in der eines Apostels. Dagegen kann man an Paulinus von Nola und das von ihm aufgestellte Bild des heiligen Martin (ep. 32 c. 2 f.; ed. Hartel I 276ff.) und an die Nachricht des Chrysostomus über die Bilder von Meletius (hom. in s. Mel. ed. Montfaucon II 519 C/D) sich erinnern. Das letztere Beispiel ist deshalb besonders beachtenswert, weil es auch nach Syrien fällt.

vgl. Johannes von Ephesus, Kirchengeschichte I c. 36, II c. 27, III c. 20; S. 34, 69, 115 Schönfelder. Wie weit jedoch diesen Bildern ein förmlicher Kult gewidmet wurde, ist schwerer festzustellen, als die geläufigen Schilderungen glauben machen. Den zuletzt genannten Porträts jedenfalls auch im sechsten Jahrhundert noch nicht; sie dienten mehr dem Zeugnis für das Dogma als der Erbauung. Bei den Bildern, die die heiligen Gestalten der Vergangenheit dem Auge vorführten, rückte für die Andacht des Volkes gewiß schon sehr früh die Person und ihr Abbild nahe zusammen. Der Heilige ist da, wo sein Bild ist; man kann kräftiger auf ihn einwirken, wenn man ihm Auge in Auge gegenübersteht. Aber von dieser einer naiven Religiosität immer naheliegenden Annahme zum eigentlichen Bilderkult bedarf es doch noch eines Schrittes. Bilderverehrung im vollen Sinn kann man erst da statuieren, wo in dem sinnlichen Gegenstand als solchem — extra usum sozusagen — eine geheimnisvolle Kraft verborgen geglaubt wird. Diese Superstition ist jedoch im fünften Jahrhundert in der Kirche noch nicht nachzuweisen. Sie kommt erst im justinianischen Zeitalter mit dem Kult der *ἀχειροποίητα* auf. Aber bei diesen bildet die übernatürliche Entstehung die Voraussetzung für den Glauben an ihre objektive Wunderkraft. Frühestens an der Wende des sechsten zum siebenten Jahrhundert wird auch das von einem menschlichen Künstler verfertigte Bild auf dieselbe Stufe erhoben.

Angesichts dieses Tatbestandes läßt sich die Meinung nicht halten, daß der bei den Styliten festgestellte Brauch nur der allgemein kirchliche gewesen sei. Wäre es zur Zeit Symeons des Älteren außerhalb des stylitischen Kreises schon üblich gewesen, große Heilige in ihrem Bild zu verehren, so wären gewiß auch ein Euthymios, ein Theodosios, ein Sabas oder etwa Leo der Große dieser Ehre teilhaftig geworden und die Überlieferung hätte uns diese Tatsache bei einem von ihnen wenigstens mitgeteilt. Warum sind die Styliten in dieser Weise bevorzugt worden? Man kann nicht umhin, die bei ihnen zuerst auftretende, lange auf ihren Kreis beschränkte Sitte mit der Eigenart dieses Mönchtums in Zusammenhang zu bringen.

Wenn man nun versucht, in die Gründe des Faktums einzudringen, so ist zunächst einleuchtend, daß eine derartige unerhörte Auszeichnung nicht denkbar gewesen wäre, wenn nicht der Säulenheilige ein das übrige Mönchtum weit über-

ragendes Ansehen genossen hätte. Eine solche Stellung hat der Stylit tatsächlich gehabt. Die Fremdartigkeit der Erscheinung, die noch durch das ganze fünfte Jahrhundert hindurch so vielfachen Anstoß erregte, steigerte bei den Anhängern den Nimbus. Verglichen mit dem übrigen Mönchtum erschien der Säulenheilige als der höchste Gipfel. Er erhob sich ebenso über den Anachoreten, wie dieser über den Könobiten. Denn er übertraf den Anachoreten noch in der Stetigkeit der Zuwendung zu Gott und in der Härte der Askese. Darum geht auch der Glaube an die ihm verliehene Gotteskraft ins Grenzenlose. Es mag als unmöglich erscheinen, in diesem Punkt das Ansehen des Styliten gegenüber dem der andern großen Heiligen abzustufen, da ja schon beim gewöhnlichen Mönch die Legende nur im Superlativ von seinen Taten spricht. Indessen geht nicht nur Zahl und Maß der von den Säulenheiligen erzählten Wunder namentlich beim Thaumastoriten weit über alles sonst Übliche hinaus; es gibt doch auch objektive Merkmale, an denen sich der Unterschied der Autorität ermessen läßt. Nach zwei Seiten hin wird der Abstand zwischen dem Styliten und dem übrigen Mönchtum sichtbar. Einmal ist bezeichnend das Verhältnis der Styliten zum Kaiser. Alle Styliten unseres Zeitraums haben dem Kaiser gegenüber sich noch beträchtlich mehr Freiheit herausgenommen, als sonst auch ein mutiger Mönch sich erlaubte, und keiner der Kaiser hat sie dafür in ihre Schranken gewiesen. Man vergleiche — um von der großen politischen Rolle, die Daniel gespielt hat, zu schweigen — den Stil, in dem Symeon der Ältere an Theodosius II. (Assemani, acta s. mart. or. et occ. II 387 Evagr. I, 13) und Symeon der Thaumastorite an Justinian und Justin II. (M. 86, 2, 3216 ff.) schrieben und erwäge, was es heißt, wenn ein byzantinischer Herrscher diese befehlende Sprache sich gefallen läßt.

Das andere, was die ungewöhnliche Stellung des Säulenheiligen bezeugt, sind die Ehren, die die Kirche ihnen erweist oder die sie wenigstens geschehen läßt. Die Leiche Symeons des Älteren ist mit einem Pomp nach Antiochia überführt worden (Assemani II 390ff Evagr. I 13), wie man ihn sonst nur bei der Translation einer Herrn- oder Apostelreliquie aufbot. Auch die Anstrengungen, die man sofort in Konstantinopel machte, um den Leichnam zu bekommen (Evagr. I, 13 anders vit. Dan. im cod. Vind. hist. gr. 31 f. 121 r), zeigen, wie hoch man diesen Heiligen

außerhalb der Heimat schätzte. Daniel ist bei seinem Erscheinen in Konstantinopel im Jahre 476 wie ein leibhaftiger Prophet aufgenommen worden: sein einfaches Kommen schon entschied die Situation. Von Symeon dem Thaumastoriten endlich berichtet uns sein Biograph ganz gelegentlich etwas noch weit Überraschenderes. Wie sein Ruhm wuchs, sei es Sitte geworden, Opfer- und Gedächtnisfeiern auf seinen Namen zu halten[7]). Eine Messe auf den Namen eines noch lebenden Heiligen! Wo ist das sonst erhört!

Das einzigartige Ansehen, in dem der Stylit stand, ist die Voraussetzung für den Kult seines Bildes, aber es erklärt diese Devotion selbst noch nicht. Warum gerade diese Form der Ehrung? Woher der Glaube an die auf das Bild sich übertragende Kraft des Heiligen? An diesem Punkt steckt noch ein weiteres Rätsel. Der Schlüssel dafür liegt indes nicht fern. Es gilt nur, an den Naturboden sich zu erinnern, auf dem das Stylitentum erwachsen ist. Die großen Begründer sind sämtlich Syrer gewesen: Symeon der Ältere stammt aus Sis im nördlichen Syrien; Daniel ist in einem Dorfe Maratha in der Nähe von Samosata geboren; Symeon der Thaumastorite ist Antiochener, sein Vater ein zugewanderter Edessener. Auch unter ihren Verehrern ist zunächst das syrische Element am stärksten vertreten gewesen. In Syrien ist aber der Kult heiliger Symbole, in denen die Kraft der Gottheit oder die Gottheit selbst als wohnend gedacht wird, von alters her heimisch (vgl. Baudissin, „Malsteine“ RE [3] 12, 137 über die *λίϑοι ἔμψυχοι*). Er blieb bestehen, auch als an Stelle der rohen Zeichen der Gottheit, die die Vorzeit verehrt hatte, allmählich kunstvollere Bilder traten. Während sonst im Gebiet der griechisch-römischen Kultur die religiöse Betrachtung des Kultbildes durch die ästhetische zurückgedrängt oder aufgelöst wurde[8]), behauptete sich in diesem Winkel der kindlich-sinnliche Glaube zäh. Es ist gewiß kein Zufall, daß unter den Philosophen, die seit dem dritten Jahrhundert die Bilderverehrung wieder in Schutz nehmen, Syrer und Phönizier eine so große Rolle spielen: Maximus von Tyrus und die Neuplatoniker Porphyrius und Jamblich.

---

[7]) cod. Mon. 366f 142v *ὥστε τὴν περὶ αὐτοῦ φήμην . . . πᾶσαν τὴν γῆν διαδραμεῖν καὶ λοιπὸν τοὺς πιστοὺς μνείας καὶ προσφορὰς ἐπιτελεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ ἁγίου δούλου τοῦ ϑεοῦ Συμεὼν εἰς δόξαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

[8]) Vgl. darüber die interessanten Ausführungen von Th. Birt, Laienurteil über bildende Kunst bei den Alten. Marburg 1902. S. 37 ff.

Dieser noch lebendige Rest des alten Heidentums hat zusammen mit der schwärmerischen Bewunderung der neuen Form der Askese den Bilderkult erzeugt, den wir in der Umgebung der Säulenheiligen finden. Daß beides sich so leicht mit einander verband, daß die christlichen Motive die heidnischen Reminiszenzen nicht ausstießen, sondern anzogen, ist jedoch noch zu erklären. Man meint fast fordern zu müssen, daß der Stylit in einem Mosezorn sich erhoben und die Götzen zerschlagen hätte. Warum duldete er diese Form der Verehrung? War er selbst unempfindlich dafür, was sie bedeutete?

Unsere Quellen setzen uns in den Stand, auch dieses Problem zu lösen. Es zeigt sich auf Schritt und Tritt, daß die Religiosität der Säulenheiligen — es ist kein Unterschied zwischen den verschiedenen Persönlichkeiten — dem Boden sehr nahe geblieben und stark vom Volksglauben beeinflußt ist. Die geistigen Ideen des Mönchtums sind hier alle auf ein niedrigeres Niveau herabgezogen. Schon der Grundgedanke des Stylitentums knüpft wohl an eine alte syrische Sitte an [9]); jedenfalls ist er eine Vergröberung des mönchischen Ideals. Das mönchische Streben, Gott nahe zu kommen, ist ins Naive, Äußerliche übersetzt, wenn der Stylit auf eine Säule steigt, um den Abstand zwischen sich und dem Himmel zu verringern [10]). Wie die religiöse Phantasie der Styliten arbeitete, darein gewähren die berichteten Visionen einen Einblick. Symeon der Jüngere sieht einmal (c. Mon. 366 f. 160 f.) den Satan auf sich herabstürzen wie einen Adler, aber die „Kraft" des heiligen Geistes holt den Raubvogel ein und reißt ihm die beiden Flügel aus [11]);

---

[9]) Die Ähnlichkeit zwischen den *φαλλοβατεῖς* bei Lucian de dea Syra und den Säulenheiligen ist schon lange bemerkt worden. Ich finde die Beobachtung zuerst bei Münter Stylitica (Miscellanea Hafniensia II) p. 237 erwähnt. Aber Münter scheint nicht der erste gewesen zu sein, der sie gemacht hat. Nöldeke (Orientalische Skizzen S. 228) und nach ihm Delehaye haben den Gedanken an einen historischen Zusammenhang zurückgewiesen. Beide mit der Begründung, daß die Zeitgenossen Symeons des Älteren sein Unternehmen als etwas ganz neues betrachteten. Allein die sachliche Übereinstimmung und das Vorkommen in derselben Gegend ist doch zu auffallend und die Idee zu wenig selbstverständlich, als daß man an ein zufälliges Zusammentreffen glauben könnte. Der Eindruck der Zeitgenossen ist nicht absolut dagegen entscheidend. Er beweist nur, daß die Sache nicht häufig war.

[10]) Dies und nicht die Sucht, die Askese zu steigern, ist das treibende Motiv des Stylitentums.

[11]) Ich zitiere die Stelle, um eine Probe zu geben: f. 161 r *ἀποστὰς οὖν ἀπὸ προσώπου κυρίου ὁ διάβολος ἔρριψεν αὐτὸν ὥσπερ ἀετὸς ἐπὶ θήραν*

ein andermal erscheint ihm der Satan wie ein Vogel mit einem Kindergesicht (f. 178 v); in einen Schwarm von Dämonen schlägt die „Gnade“ wie ein Blitz ein (ib.) und ähnliches mehr. Auch Daniel erblickt einmal die Dämonen leibhaftig als große Nachteulen (vita f. 110 v). — Der Derbheit der religiösen Vorstellungen entspricht die der ethischen. Es fällt auf, daß unter den Wundern Symeons des Jüngeren sich eine nicht geringe Anzahl von Strafwundern befinden. Selbst einen Dämon heißt er einmal zur Strafe in einen Menschen fahren.

Auch die Formen der Gottesverehrung sind sinnlicher, zauberhafter. Der Weihrauch, gegen den das Christentum früher einen gewissen Abscheu hegte, kommt hier zuerst in Gebrauch (vita Symeons des Älteren bei Assemani II 269, 379, 392; vita des Thaumastoriten passim)[12]). Noch stärker schmeckt es nach Heidentum, daß Kerzen und Weihrauch regelmäßig zur Unterstützung des Gebets dienen müssen und die Schnelligkeit der Erhörung mit der Kostbarkeit des aufgewendeten Materials in Zusammenhang gebracht wird[13]).

So wird auch die Kraft des heiligen Geistes, die von dem Styliten ausgeht, ganz wie etwas Körperliches vorgestellt. Man kann die „Gnade“ im Augenblick der Heilung herunterfahren sehen wie einen Blitz (vita Symeons des Jüngeren f. 129 v bis 130 v). Man kann sie — der Fall kommt bei einem Massenheilungswunder in der Legende des Thaumastoriten vor — auffangen und weiterleiten in Stäben, die der Heilige weiht: jeder Stab reicht für drei Fälle; dann muß er durch Berührung

---

ἀπὸ ὕψους πρὸ τῆς στάσεως αὐτῆς τοῦ ἁγίου· κατερχομένου δὲ αὐτοῦ κατὰ τὴν ὁρμὴν τῆς αὐτοῦ κακίας ἦλθεν ἡ δύναμις τοῦ παναγίου πνεύματος κατ' αὐτοῦ φερομένη καὶ ἐξέκοψεν αὐτοῦ τὰς δύο πτέρυγας.

[12]) Gewöhnlich wird als ältestes Zeugnis Dion. Ar. de eccl. hier. 3, 2; M. 3, 425B angeführt. Auch diese Stelle weist übrigens nach Syrien als Heimat der christlichen Sitte.

[13]) Die interessante Stelle lautet cod. Mon. gr. 366 f. 138v *ἕκαστος λοιπὸν τῶν κεκρατημένων οἵῳδήποτε πάθει κατ' οἶκον ἅπτων κανδήλαν καὶ βάλλων θυμίαμα καὶ καθ' ἑαυτὸν εὐχόμενος καὶ λέγων· "Χριστέ, ὁ θεὸς τοῦ δούλου σου Συμεὼν τοῦ ἐν τῷ θαυμαστῷ ὄρει, ἐλέησόν με" τῇ ἐπικλήσει ταύτῃ ἐλέους ἐτύγχανεν· ἕτεροι δὲ μὴ εὐποροῦντες ἐλαίου καὶ λυπούμενοι ἐφ' οἷς οὐκ ἦν εὐχερὲς ἅπτειν κανδήλαν εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου, πίστει ὅμως φερόμενοι μικρόν τι καὶ ἐλάχιστον ἔλαιον βάλλοντες ἧπτον καὶ ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην ἡμέραν διήρκουν ἁπτόμενοι τῆς χάριτος τοῦ ἁγίου θαυματουργούσης καὶ τῆς ἐκείνων πίστεως συνεργούσης.*

mit dem Heiligen aufs neue gefüllt werden[14]). Die Kraft des Heiligen kann aber auch dauernd in einen sinnlichen Stoff gebunden werden, in heiligen Staub oder in heiliges Öl. Namentlich „der heilige Staub“ erscheint als etwas für diesen Kreis Charakteristisches[15]). Schon die Legende Symeons des Älteren erwähnt ihn vielfach; Symeons Jünger sind auf Reisen damit ausgerüstet und er wirkt in Gefahr als Rettungsmittel (Assemani II, 327). Ganz die gleiche Funktion hat die *ἁγία κόνις* auch bei dem Thaumastoriten und seinen Anhängern, vgl. die vita f. 125 v, 130 v, 162 v.

Zu alledem gibt es in anderen Legenden Analogien. Aber was sonst ein vereinzelter Zug ist oder den niedrigsten Punkt der Religiosität bezeichnet, das ist hier die Regel und gilt als das Selbstverständliche. Die Materialisierung der religiösen Vorstellungen ist so vollständig und so naiv durchgeführt wie sonst nirgends.

Und nun leitet eine fast kontinuierliche Linie von der *ἁγία κόνις* zum Bild des Heiligen weiter. Es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß die ältesten, weil rohesten Darstellungen der Styliten die in der Legende der heiligen Martha beschriebenen Tontäfelchen sind. Sie sind im Grund nichts anderes als eine Formung des heiligen Staubs und konnten darum unmittelbar als ebenso segenskräftig gelten wie dieser. Sie schlagen aber ihrerseits die Brücke zum eigentlichen Bild.

So versteht es sich, daß den Verehrern des Säulenheiligen und ihm selbst der Ethnizismus ihres Bilderkults überhaupt nicht deutlich ins Bewußtsein trat. Oder wenn etwa der Schritt empfunden wurde, den man mit der Verehrung des Bildes über das sonst in der Kirche Übliche hinaus tat, so konnte das als ein Bekenntnis zu der das gewöhnliche Maß überschreitenden Heiligkeit des Styliten gedeutet werden. Je höher der Heilige emporragt, desto größer ist ja auch der Umkreis, den er „überschattet“. Macht der gewöhnliche Heilige nur dasjenige wundertätig, was mit ihm in körperliche Berührung kam, so reicht die Kraft des

---

14) Vita f. 132v *πολλῶν προσερχομένων εὐλόγησε ῥάβδους .... ἑκάστη δὲ ῥάβδος ἐνείργει ἕως τριῶν ἀνδρῶν· καὶ εἰ μὴ πάλιν ἥψατο αὐτῶν ὁ μακάριος καὶ εὐλόγησεν, οὐκέτι ἐνείργει ἡ ῥάβδος.*

15) Über diesen heiligen Staub bemerkt Nöldeke in den Orientalischen Skizzen S. 227: „(Die Wunder Symeons) geschahen zum Teil direkt, zum Teil durch Vermittlung von Dingen, die er schickte: Wasser oder auch sogenannte »Gnade« d. h. eine aus Staub oder Dreck von Heiligen mit Öl zusammengeknetete Masse, deren man sich in syrischen Ländern in jenen Zeiten viel bediente.“

Styliten auch bis dahin, wo er nur ideell vertreten ist. Das Bild, das Ersatzmittel für die persönliche Gegenwart, erschien gewissermaßen als eine Verlängerung der Person und damit gleichfalls als ein Organ der nach allen Seiten hin sich ausstrahlenden Lebendigkeit des Heiligen. Denn daß der Heilige lebt, ist nicht ein Hindernis, sondern — wenigstens gilt das auch für unsere Zeit — gerade Voraussetzung für die Wunderkraft des Bildes. Als Lebender wirkt er. So lange man ihn selbst Wunder tun sieht, kann man auch glauben, daß seine Kraft in sein Bild übergeht. Ob sich dieses Vertrauen auch nach dem Tod des Heiligen forterhielt, das hing wieder von besonderen Umständen ab.

Ein seltsames Resultat, zu dem wir geführt werden. Die größte und geistigste Idee, die das Mönchtum verfolgt, der Glaube an die Erhöhung der Persönlichkeit im unmittelbaren Umgang mit Gott, hat im Stylitentum dazu dienen müssen, um einem Stück alten Heidentums eine neue Stütze zu geben!

Von Syrien aus hat sich dieser eigentümliche Bilderkult im römischen Reich verbreitet. Wie stark er dort neben den anderen Faktoren zur Verbreitung der Bildersuperstition gewirkt hat, entzieht sich einer genauen Berechnung. Unterschätzen darf man bei dem Ansehen der Säulenheiligen diesen Einfluß jedenfalls nicht. Die Autorität der Styliten hat sicherlich sehr viel dazu beigetragen, um die Bilderverehrung als legitim erscheinen zu lassen und dem Glauben an die Gegenwart des Heiligen im Bild Popularität zu verschaffen.

Aber der Einfluß war doch nur zeitweilig. Im siebenten Jahrhundert hört man nichts mehr von Bildern lebender Styliten. Der Grund für das Verschwinden liegt vornehmlich in der Entwicklung der allgemeinen Stellung des Stylitentums. Der Säulenheilige wird jetzt eine gewohnte Erscheinung. Das Befremden über die unerhörte Askese, damit aber auch das auszeichnende Ansehen beginnt sich zu verlieren. Um dieselbe Zeit hört aber auch die Verehrung eines Heiligen im Bild auf, etwas Ungewöhnliches zu sein. Mit den Bildern der Styliten geht es dann ähnlich wie mit den *ἀχειροποίητα* (vgl. v. Dobschütz, Christusbilder S. 276). Der Erfolg, das Durchdringen des Glaubens an die Kraft jedes Bildes, hebt das Spezifische der ersten Wegbereiter auf.

Hermann von der Goltz und die Grenzen der kirchlichen Lehrfreiheit.

Von

Paul Gennrich.

„Die objektive Grundlage und Kraft des Christentums ist nicht auf Erden, sondern im Himmel, nicht im Fleisch, sondern im Geist, nicht in einem Buchstabengesetz, sondern in der ewigen Kraft und Gültigkeit der Tatsachen des Heils. Nimmermehr wird man der heutigen Generation die altkirchliche Orthodoxie aufdrängen; und der Mangel wahrer geistlicher und himmlischer Objektivität gibt dem Konfessionalismus trotz so redlichen und frommen Eifers so wenig vollen Einfluß auf die Gemeinden[1].“ ‚Zumal auf geistigem Gebiet ist es Unglaube, die unruhvollere Beweglichkeit eines weniger gesetzlich gefesselten Lebens zu scheuen. Denn die Wahrheit trägt ihre eigene Kraft in sich, und ist stärker als die Lüge, und das Leben ist stärker als der Tod[2].“

Diese Sätze, die der junge Gesandtschaftsprediger in Rom, H. von der Goltz, 1861 schrieb, sind bezeichnend für die innere Stellung, die der spätere Professor und Kirchenpolitiker in der Frage der kirchlichen Lehrfreiheit einnahm. H. von der Goltz war aus den der Kirchenlehre vielfach frei oder doch unbekümmert um „Orthodoxie“ gegenüberstehenden pietistischen Kreisen des Niederrheins hervorgegangen. Zu Hofmanns und Becks Füßen und durch die eindringende Beschäftigung mit Bengel und seiner Schule war er mit einer Ehrfurcht vor der wirklichen Bibel erfüllt worden, die ihm als die Hauptaufgabe der Theologie die Prüfung und Sichtung der kirchlichen Lehre an dem urkundlichen Denkmal der Heilsgeschichte erscheinen ließ. Da er zugleich mehr und mehr von der Notwendigkeit sich überzeugte, die alte Wahrheit in neuer, den wissenschaftlichen Anforderungen und dem Bildungsstand

[1]) Die reformierte Kirche Genfs im 19. Jahrhundert, Basel 1862, S. 475f.
[2]) Ebendaselbst S. 480f.

der Gegenwart entsprechender Weise zu lehren[3]), trat für ihn als gleich wichtige Aufgabe der Theologie daneben: die „Ausprägung des flüssigen Metalls christlicher Wahrheit in feste gangbare Münzen“, die — wenn „veraltete nicht mehr brauchbare Münzen außer Kurs gesetzt werden mußten“ — eine freiere Bewegung der Theologie gegenüber der dogmatischen Arbeit früherer Zeit voraussetzte. Zudem hatte die lebendige Anschauung des reichen Lebens, das der Individualismus in dem Protestantismus Südfrankreichs erzeugt hatte, ihn in dem Vertrauen gestärkt, daß nicht durch äußere Autorität und Gewalt, sondern durch Gottes Geist und sein Wort, dem Raum gegeben werden muß, Gottes Reich auf Erden gebaut und das Gute verwirklicht wird. Endlich glaubte er auch mehr und mehr feststellen zu können, daß die konfessionellen Gegensätze in dem religiösen Leben der Gegenwart innere Berechtigung verloren hätten und nur dadurch Bedeutung gewännen, daß sie in ungehöriger Weise mit anderen Gegensätzen vermischt würden.

Alles das schied ihn scharf von denen, die das Heil der Kirche in der Rückkehr zur Theologie der altprotestantischen Dogmatik und in einer festen Bindung an den Buchstaben der Bekenntnisse sahen. Trotzdem ließ es der kirchliche Charakter, der von Anfang an seinem theologischen Denken aufgeprägt war, nicht zu, daß er darauf verzichtete, der kirchlichen Lehrfreiheit eine Grenze zu ziehen, und daß er dem Bestreben ruhig zugesehen hätte, aus der deutsch-evangelischen Kirche eine freie Redehalle zu machen. Vielmehr stand ihm fest, daß die Gemeinde ein Recht auf den Schutz ihres Bekenntnisses hat gegenüber der Auflösung der überlieferten religiösen Vorstellungen und der Verneinung des Christlichen, ja alles Religiösen überhaupt, die mehr und mehr sich hervordrängte[4]). So hat gerade H. von der Goltz das Problem, wie „die Pflicht der Theologie zur freien Forschung und das Recht der Gemeinde auf den Schutz ihres christlichen Bekenntnisses“[5]), allgemeiner das Problem, wie Auto-

---

[3]) Vgl. Die religiösen Gegensätze der Gegenwart verglichen mit denen der Reformationszeit, Berlin 1870, S. 23; Die christlichen Grundwahrheiten, Gotha 1873, S. 11, 16, 32 f., 37.

[4]) Vgl. Der kirchliche Friede im Deutschen Reiche, Deutsche Blätter 1871, S. 127; Die Grenzen der Lehrfreiheit in Theologie und Kirche, Bonn 1873, S. 6 u. ö.

[5]) So Grenzen der Lehrfreiheit S. 6.

rität und Freiheit, Subjektivismus und Objektivität auf dem Boden der evangelischen Kirche mit einander auszugleichen und in das richtige Verhältnis zu setzen seien, stets auf das lebhafteste bewegt. Das Gemeindeleben freier und individueller zu gestalten durch Heranziehung und Beteiligung aller in der Gemeinde vorhandenen Kräfte an der Lösung der der Kirche gestellten Aufgaben [6]) war die eine hieraus entspringende Aufgabe, die er sich für seine Mitarbeit am kirchlichen Leben gesetzt hatte. In der anderen hat er vielleicht in noch höherem Maße die ihm persönlich gestellte Lebensaufgabe gesehen, nämlich in der theoretischen und praktischen Lösung des uns beschäftigenden besonderen Problems, der Frage nach dem Maßstab der kirchlichen Lehrverkündigung und den Grenzen der kirchlichen Lehrfreiheit.

Als von der Goltz das erste Mal vor einer größeren Öffentlichkeit auftrat — auf dem Stuttgarter Kirchentag 1870 —, zeichnete er ein klares Bild von der Stellung, die er zu den religiösen und theologischen Gegensätzen der Gegenwart einnahm, und wie er die kirchenpolitische Lage beurteilte [7]). Schon damals warf er die Frage nach den Bedingungen auf, unter denen allein ein Suchen und Bewahren brüderlicher Gemeinschaft möglich sei. Andere Gegensätze, als einst in der Reformationszeit beherrschen in der Gegenwart das religiöse Leben. Nicht mehr der Weg zum Heil, sondern das Bedürfnis nach Erlösung überhaupt, nicht mehr, welches die wahre Autorität in der Kirche sei, sondern ob überhaupt Christo in der Menschheit absolute Autorität zukomme steht heute in Frage. Wenn die konfessionellen Gegensätze zwischen Protestantismus und Katholizismus zwar auch noch heute kirchliche Gemeinschaft (doch nicht persönliche Gemeinschaft der einzelnen Gläubigen) ausschließen, so haben die früheren Gegensätze innerhalb der evangelischen Kirche zwischen Lutheranern und Reformierten eine prinzipielle Bedeutung nicht mehr. Vielmehr ist es jetzt überall ein doppelter Gegensatz in den religiösen Grundfragen, mit dem wir zu tun haben, der in allen christlichen Konfessionen ähnlich hervortritt, nämlich einerseits der Gegensatz zwischen dem positiven Christentum und einer wesentlich unchristlichen Humanitätsreligion, anderseits der

[6]) Vgl. schon: Die reformierte Kirche Genfs S. 487.

[7]) Die religiösen Gegensätze der Gegenwart verglichen mit denen der Reformationszeit. Berlin, Heinersdorff 1870.

Gegensatz zwischen einer mehr konservativen, gesetzlichen und einer mehr fortschrittlichen, subjektiven Richtung christlichen Glaubens und Lebens. Während die letztgenannten beiden Richtungen ihr Recht in der Kirche haben und — unbeschadet der ernsten kirchlichen Kämpfe, zu denen ihr Gegensatz führt — christliche brüderliche Gemeinschaft zu halten haben, schließt der erste Gegensatz — zwischen Christentum und Humanismus — religiöse Gemeinschaft aus und gestattet nur gemeinsame Arbeit für vaterländische und humane Interessen[8]). Freilich praktisch ist es außerordentlich schwierig, die Grenze zwischen Glaube und Unglaube, zwischen Autorität und Freiheit in der Kirche zu ziehen; an menschlichen Formeln läßt sich nicht messen, wo die Freiheit des Geistes aufhört und die des Fleisches beginnt, wo die Autorität Christi und seines Wortes ihr Ende hat und die menschlichen Satzungen anfangen. Die konservativen Christen, die den Kern christlicher Heilswahrheit nur in der Schale der überlieferten Theologie kennen und weder das Bedürfnis noch die Fähigkeit haben Kern und Schale zu trennen, dürfen ihre Form des Christentums nicht anderen aufdrängen wollen und die suchenden und in neuen Bahnen sich bewegenden Brüder nicht einfach den Ungläubigen zuweisen, wie ebenso freilich die Reformer mit leiser schonender vorsichtiger Hand in der Kritik und Umbildung der überlieferten Lehren und Ordnungen vorgehen müssen, soweit die wissenschaftlichen und politischen Umwälzungen der letzten Jahrhunderte dies gerade einer an der ewigen Wahrheit des Christentums treu festhaltenden Theologie zur unabweisbaren Aufgabe gemacht haben. Die Einheit der Kirche verträgt Verschiedenheit der Lehre, Sitte und Verfassung, wenn nur die Fundamente christlichen Glaubens unangetastet bleiben. Das also ist die einzige, aber auch unerläßliche Bedingung für das Suchen und Bewahren brüderlicher Gemeinschaft. Aber welches sind diese Fundamente, was ist das wesentlich Christliche, das Grundlage und Grenze der Gemeinschaft und zugleich Norm der kirchlichen Lehrverkündigung, Schranke der kirchlichen Lehrfreiheit ist? Eine Verständigung hierüber zu erzielen ist die theologische Hauptaufgabe der Zeit. Nur solange eine solche Verständigung noch nicht erreicht ist und nur für den Kreis der national zusammen-

---

[8]) Die religiösen Gegensätze (These 11).

gehörigen Kirchen eignen sich die reformatorischen Symbole zum gemeinsamen Panier der Gläubigen. Die Verpflichtung des Lehrstandes auf sie darf heute nur als Bekenntnis zu den religiösen Grundsätzen der evangelischen Kirche angesehen werden, aber bindet nicht an die theologische Lehrform des 16. Jahrhunderts[9]).

Aber hat nicht die Christenheit seit altersher ein Bekenntnis, in dem das, was dem christlichen Glauben wesentlich ist, zusammengefaßt ist, und das darum jeder, der auf den Namen eines Christen Anspruch macht, als unantastbare Grundlage seines Glaubens und Lebens festhalten muß, das apostolische Glaubensbekenntnis? von der Goltz war nicht der Meinung, daß das Apostolikum sich dazu eigne, als Norm der kirchlichen Lehrverkündigung und Grenze der kirchlichen Lehrfreiheit zu dienen. Er hat sich mehrfach über die Bedeutung und den Wert des Apostolikums für die evangelische Kirche ausführlich ausgesprochen, zuerst in den Aufsätzen „der kirchliche Friede"[10]), in denen er nach dem deutsch-französischen Kriege ein ausführliches Bauprogramm für den Neubau der deutsch-evangelischen Kirche vorlegte, dann vor allem in den bedeutsamen und viel beachteten Ausführungen, mit denen er als Referent auf der Kreissynode Berlin-Cölln-Stadt im Jahre 1877 die Ablehnung des Kochhannschen Antrages auf Abschaffung des Apostolikums im kirchlichen Gottesdienst und bei kirchlichen Handlungen begründete.

Er zeigte, wie ein derartiger Antrag sowohl wegen der geschichtlichen Bedeutung des Apostolikums als seiner Stellung im Zentrum des christlichen Gemeindelebens bei allen ernsten Gliedern der Kirche notwendig den Eindruck hervorrufen müßte, als sollte die christliche Heilswahrheit selber abgeschafft werden. Schließt doch, so führte er aus, das Apostolikum, wenn es seine endgültige Gestalt auch erst im 5. und 6. Jahrhundert erhalten hat, nach Form und Inhalt sich rein und schlicht an die apostolische Predigt an! Es ist eine Zusammenfassung nicht sowohl der religiösen Lehren, als der religiösen Tatsachen, auf welchen das Christentum ruht. Es ist stets die Basis der Taufhandlung, der Text des kirchlichen Unterrichts, die Schutzwehr gegen fundamentale Verirrungen, die Norm der dogmatischen Lehrbildung gewesen. Vollends nach der Kirchenspaltung ist es ein neues Glaubensband zwischen den

---

[9]) These 12, These 8.

[10]) Deutsche Blätter 1872 S. 124 f.

getrennten Kirchen des Abendlandes geworden, ein Unterpfand für ihren bleibenden Zusammenhang unter einander und mit der Urkirche. Darum ist es auch als das einzige Bekenntnis, das ohne Theologie, ohne Polemik, ohne lehrhafte Deutung einfach die Hauptgegenstände des Glaubens nennt, mit dem Gemeindeleben in seinen wichtigsten Akten so innig verwachsen, daß seine Beseitigung nur denkbar wäre, wenn ein anderer, sei es noch einfacherer, sei es vollerer und bestimmterer Ausdruck für die christliche Wahrheit von der Kirche angeeignet und an seine Stelle gesetzt würde. Jedoch wo ist der zu finden? Das Apostolikum gehört daher zu den unveräußerlichen Gemeingütern der Kirche, welche sowohl die Theologie gegen die Verkennung ihres Wertes und unverständigen Gebrauch wie das Kirchenregiment gegen die Angriffe auf ihre zentrale Stellung innerhalb des Organismus des kirchlichen Lebens zu schützen haben.

Das sind die Grundgedanken, die er hier und noch ausführlicher in einem im nächsten Jahre gehaltenen Vortrage[11]) entwickelte, die Grundgedanken, die man unschwer in dem Erlaß des Evangelischen Oberkirchenrats vom 25. November 1892 wiedererkennt, der dem in jener Zeit aufs neue ausgebrochenen Streit über das Apostolikum ein Ende machte[12]). Hier wird die Bedeutung des Apostolikums in abschließender Weise folgendermaßen formuliert: „Mit den Herrn Generalsuperintendenten“, heißt es, „stimmen wir darin überein, daß das ehrwürdige, in seinem Grundstock bis in die älteste Zeit der Kirche, ja bis nahe an das apostolische Jahrhundert heranreichende apostolische Symbol, in seiner kurzen Fassung ein beredtes Zeugnis von den großen Taten Gottes, nach seiner Gliederung ein bedeutsames Muster für die katechetische Unterweisung, nach seiner Bewährung in der Gemeinde die unerschöpfliche Quelle der Erbauung für jung und alt, der Kirche um so weniger entbehrlich ist, als es nach seinem Inhalt das Einheitsband der gesamten Christenheit auf Erden bildet. Eine Entfernung aus dem gottesdienstlichen Gebrauch oder auch nur eine Freigebung an die Willkür der Einzelgemeinde würde das Rechtsbewußtsein der landeskirchlichen Gemeinde verletzen, dem Kultus ein hohes Kleinod, der Gemeinde einen Höhepunkt der Sammlung und Anbetung rauben.“

[11]) Zur Würdigung des apostolischen Glaubensbekenntnisses (Berlin, 1878, b. Schleiermacher).

[12]) Abgedruckt: Chronik der christlichen Welt 1892 S. 465.

So unantastbar für von der Goltz das Apostolikum in seiner Stellung innerhalb des Bekenntnisstandes wie des gottesdienstlichen Lebens der Kirche war, so hat er doch immer wieder betont, daß es ein Mißbrauch dieses Bekenntnisses sei, wenn aus jedem Einzelstück desselben ein starres Lehrgesetz gemacht werde, oder wenn es überhaupt als dogmatische Lehrformel, als Norm der Disziplin gehandhabt werden solle. Es kann weder die Grenzen des Bürgerrechts, noch die Grenzen der Lehrfreiheit in der Kirche richtig und ausreichend sichern. Es hat seine Stelle in Herz und Mund der die Geheimnisse des Glaubens bekennenden Gemeinde, nicht im Streit der Theologen über die Lehre, in den es nicht hineingezogen werden sollte[13]. Schon die Generalsynode von 1846 erkannte, daß das Apostolikum sich nicht als dogmatische Norm für die Grenzen der kirchlichen Lehrfreiheit eigne. Dazu bedürfe es einer anderweitigen Verständigung über die christlichen Grundwahrheiten. Eine solche Verständigung vorzubereiten setzte von der Goltz sich nun selbst für seine dogmatische Arbeit zum Ziel und nahm damit die Aufgabe, die 1846 C. J. Nitzsch mit seinem berühmten Ordinationsformular zu lösen versucht hatte, wieder auf.

Die Lösung dieser Aufgabe war nach seiner Meinung ein Lebensinteresse der evangelischen Kirche. An ihr hängt nicht mehr oder weniger als der Bestand der Volkskirche[14]. Der gegenwärtige Zustand, so führte er in dem „kirchlichen Frieden“[15] aus, ist unhaltbar. Es besteht in Deutschland seit etwa hundert Jahren ein Widerspruch zwischen dem Festhalten an der gesetzlichen Autorität der Bekenntnisse und der praktischen Handhabung der Lehrdisziplin, welcher unseren Glaubensgenossen im westlichen Europa ganz unbegreiflich erscheint. Aus demselben Deutschland kommt die moderne Theologie, vor deren Freiheit und Kritik die Frommen erschrecken, und das engste konfessionelle Dringen auf die Autorität der Bekenntnisse. Wozu soll das Festhalten an der Autorität des kirchlichen Bekenntnisses dienen, wenn es nur als Demonstration gegen außerhalb des eigenen kirchlichen Kreises befindliche Glaubensgenossen benutzt wird,

---

13) Vgl. Kirchl. Fr. S. 124. Referat auf der Kreissynode 1877 S. 20. Zur Würdigung des apostol. Glaubensbekenntnisses S. 17. Gemeinschaft der Heiligen, Heilbronn 1894, S. 12.

14) Grundwahrheiten S. 342. Grenzen der Lehrfreiheit S. 21.

15) a. a. O. S. 122 ff.

während auf den Kanzeln der evangelischen Kirche zuerst der Rationalismus, dann die verschiedensten kirchlichen Richtungen sich in ungehemmter Freiheit der Lehre bewegen? Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Durch strengere Handhabung der Disziplin? Dadurch, daß der Buchstabe der Bekenntnisse wirklich in Geltung gesetzt wird, daß deren einzelne Sätze nach Inhalt und Form die Grenzen der Lehrfreiheit bezeichnen? Unmöglich! Nicht nur würden wir in Widerspruch zu den ersten Grundsätzen des Protestantismus geraten. Die Bekenntnisse, die konfessionellen Symbole ebenso wie die altkirchlichen sind auch an sich zu solchem Zweck ungeeignet. Das Apostolikum behält seinen Wert als gottesdienstliches Glaubensbekenntnis und als Basis der kirchlichen Erziehung auf Grund der Taufe, die Augustana als öffentliche Grundlage der konfessionellen Gemeinschaft, so daß niemand, der in der evangelischen Kirche als Lehrer auftreten will, von den in ihr Rom gegenüber ausgesprochenen religiösen Grundsätzen abweichen darf. Aber unmöglich kann sie oder gar die Konkordienformel als Lehrnorm zur Beilegung von Lehrstreitigkeiten benutzt werden. Denn ihre dogmatischen Formeln sind aus Streitigkeiten herausgeboren, die für die Gegenwart völlig in den Hintergrund gerückt sind, und haben wiederum auf die Gegensätze, die unsere Zeit und Theologie bewegen, gar keine Beziehungen. Anderseits bedarf die Kirche ein Symbol, d. h. ein öffentlich anerkanntes Losungswort, das die Grenzen des Christlichen ausspricht und damit die freie Bewegung und den christlichen Charakter der Lehre zugleich sichert. Denn wenn die Idee der Volkskirche es auch mit sich bringt, daß die Grenzen der Lehrfreiheit nicht zu eng gezogen werden dürfen, um nicht eine Zersplitterung der Kirche in viele Bekenntniskirchen hervorzurufen, so muß doch das Eigentümliche, der wesentliche Kern des Christentums einen klaren unzweideutigen Ausdruck finden, und das Festhalten daran die unerläßliche Bedingung religiöser Gemeinschaft bilden.

Eine doppelte Forderung ist es also, die an das künftige Symbol zu stellen ist: einerseits darf die Reinheit der christlichen Heilswahrheit nicht den religionslosen oder den widerchristlichen Bestrebungen preisgegeben werden, die Kirche muß auf Christum, den Sohn Gottes und Heiland der Welt gegründet bleiben; auf der anderen Seite darf die protestantische Gewissens- und Lehrfreiheit nicht dulden, daß die evangelische heilsame Wahrheit an irgend

einen alten oder neuen Buchstaben gebunden werde. Es muß der wesentliche Gehalt des Evangeliums vom Heil in Christo gesichert werden und doch zugleich für eine freie, der modernen Weltansicht und den Grundsätzen historischer Methode entsprechende Bewegung der Theologie und Lehre Raum bleiben[16]).

Damit hatte von der Goltz die Grenzen abgesteckt, innerhalb deren sich seine eigene, von ihm inzwischen begonnene und unermüdlich fortgesetzte Vorarbeit für Herbeiführung einer allgemein anerkannten Verständigung in der evangelischen Kirche über das Wesentliche im Christentum bewegen sollte.

Er war sich der Schwierigkeiten dieser Arbeit wohl bewußt. Es galt einen Normalausdruck für das Wesen des Christentums zu finden, der klare Bestimmtheit mit umfassender Allgemeinheit verbindet, der nur das in sich aufnimmt, was zu den unantastbaren, unveräußerlichen Bestandteilen des christlichen Glaubens, zu dem in allen Jahrhunderten und Konfessionen sich gleichbleibenden Wesen des Christentums gehört, und der doch wieder so unzweideutig bestimmt ist, daß er klar alles Fremdartige, Unchristliche, nur äußerlich, nicht innerlich zur Kirche Christi Gehörige ausscheidet[17]), eine Formel, in der wissenschaftlich denkende Christen[18]) oder, wie er es später ausdrückte[19]), im Christentum erfahrene und kundige und zu wissenschaftlichem Denken befähigte Menschen den wesentlichen Inhalt ihrer persönlichen Erfahrung, den Kern der Heiligen Schrift und die gemeinsame Grundlage des der Kirche Christi eigentümlichen Lebens wiedererkennen müßten. Konnte eine solche Formel nun auch schon Symbol sein? von der Goltz wußte wohl, daß Symbole nicht gemacht werden weder an Studiertischen noch in Konferenzstuben, sondern daß sie aus dem Leben der Kirche hervorwachsen. Aber darum bleibt es doch das Ziel der dogmatischen Arbeit, zu einem Ergebnis zu kommen, das eine Symbol bildende Bekenntnistat der Gemeinde hervorruft und ermöglicht[20]). „Wo das Bedürfnis vorhanden ist, wird eine irgendwie hervorgetretene Formel durch den Widerhall, den sie findet, wie durch die

---

[16]) Vgl. Zur Würdigung des apostolischen Glaubensbekenntnisses S. 23.

[17]) Der Weg zum System in der dogmatischen Theologie. Jahrbücher für deutsche Theologie 1871 S. 596 ff.

[18]) Ebenda S. 600.

[19]) Grundwahrheiten S. 67.

[20]) Grundwahrheiten S. 34, 339, 342.

historische Bedeutung, die sie erhält, ein Symbol." „Es fragt sich nur, ob einem vorhandenen Bedürfnis eine produktive Kraft begegnet, welcher das Vertrauen einer Gemeinschaft sich anschließt[21])?"

War von der Goltz diese produktive Kraft, die sich an solch ein Unternehmen heranwagen durfte? Man darf wohl sagen, daß bei ihm tatsächlich wie sonst wohl selten die Vorbedingungen dazu vorhanden waren: eine christliche Persönlichkeit, schon vom Elternhause aus in den lebendigen Strom aufrichtigster persönlicher Frömmigkeit hineingestellt, durch seine theologische Bildung aufs tiefste eingewurzelt in der Heiligen Schrift und untrennbar verwachsen mit der christlichen Glaubenswelt in ihrer originalen Lebensform, wie sie in der urkundlichen Bezeugung durch die Heilige Schrift uns entgegentritt, in persönlicher Berührung vertraut geworden mit den verschiedenen Ausprägungen christlichen Wesens nach seiner konfessionellen und nationalen Besonderheit, mit einem fast untrüglichen Gefühl für jeden Pulsschlag echten religiösen Lebens und scharfem Blick für die Verkehrungen und Trübungen desselben durch fremdartige Bestandteile, mit einer nicht gewöhnlichen Kraft systematischen Denkens und der besonderen Gabe glücklicher und klarer Formulierung auch der verwickeltsten Gedankengebilde ausgerüstet, das war der Mann, der sich an diese Aufgabe machte und nicht nur in den Jahren, da er mit seinem wissenschaftlichen Hauptwerk beschäftigt war, sondern sein ganzes Leben lang theoretisch und praktisch an ihrer Lösung gearbeitet hat. Wohl Grund genug, daß seine Arbeit die weiteste Beachtung findet, wie ihre Ergebnisse — ich glaube, daran wird kaum ein Zweifel sein, wenn es auch noch nicht zum allgemeinen Bewußtsein gekommen sein mag, in der Handhabung der Lehrdisziplin in der preußischen Landeskirche durch das oberste Kirchenregiment sich tatsächlich durchgesetzt haben.

Welches ist denn nun die Formel, die nach ihm das Wesen des Christentums auf den geforderten Normalausdruck bringt? Zuerst begegnet sie uns in seinem Vortrage auf dem Stuttgarter Kirchentag 1870 in folgender Gestalt[22]): Der Glaube an Christus als den einigen Mittler Gottes und der Menschen, als den Sohn

---

[21]) Kirchl. Friede S. 126.
[22]) These 12.

Gottes und Erlöser von der Schuld und Macht des Bösen. 1871[23]) erscheint sie erweitert durch die Aufnahme des ihm durch die Bengelsche Theologie geläufig gewordenen Reich-Gottesbegriffs: das durch Jesus von Nazareth, den einigen Mittler Gottes und der Menschen und den Erlöser von der Sünde gestiftete und mittels der geistlichen Wiedergeburt der sündigen Menschen zur Gemeinschaft mit Gott sich fortentwickelnde Reich Gottes in der Menschheit. In den Grundwahrheiten 1873[24]) hat sie die abschließende Formulierung gefunden: „Das Wesen des Christentums ist persönliche Gemeinschaft der Menschen mit Gott, die als Heil aus sündlichem Verderben durch Jesum Christum vermittelt ist, sowohl in ihrer ewigen Begründung in der Liebe des Vaters, wie in ihrer geschichtlichen Stiftung in dem gottmenschlichen Leben des Sohnes, wie in ihrer allmählichen, stetig fortschreitenden Verwirklichung in der Kirche durch den heiligen Geist." Doch kam es ihm auf die Formulierung als solche nicht an. „Es wird nie gelingen, das was dem Leben des Geistes angehört, in eine absolut vollkommene, ewig gültige Formel menschlicher Worte zu bringen" und: „Formeln wirken erfahrungsmäßig immer wieder trennend[25])." Vielmehr daran lag ihm, daß sachlich die in dieser Charakteristik des Wesens des Christentums genannten Grundwahrheiten irgendwie festgehalten und anerkannt würden. Näher sind es also vier Fundamentalbegriffe, die das Wesen des Christentums konstituieren und darum die zuverlässige Grenzlinie zur Unterscheidung des Häretischen von dem Christlichen bilden, der theologische, soteriologische, christologische, ekklesiologische Kanon, wie von der Goltz sie nennt[26]). D. h. es gehört wesentlich zur christlichen Wahrheit,

1. daß die religiösen Tatsachen aus der Bestimmung des Menschen zur persönlichen Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott erklärt,

2. daß die normale Verwirklichung dieser Gemeinschaft als Heil göttlicher Gnade aus sündlichem Verderben des Menschen anerkannt werde,

3. daß sie für alle an die geschichtliche Heilsstiftung

---

[23]) Weg zum System S. 599.

[24]) S. 256.

[25]) Weg zum System S. 599. Kirchl. Friede S. 127. Gemeinschaft der Heiligen S. 17.

[26]) Grundwahrheiten S. 259 ff.

durch den gottmenschlichen Mittler Jesus Christus gebunden ist,

4. daß die allmähliche Zueignung des in der Person des Mittlers vollendeten Heils an die Menschen durch die vom heiligen Geist beseelte, aber in die Schranken der Fleischeswelt gebundene Kirche vermittelt wird.

Diese vier dogmatischen Grundbegriffe sind nichts anderes als die Auseinanderlegung und Anwendung der einen christlichen Grundidee, der Verwirklichung gottmenschlichen Lebens in der Menschheit durch Christus, wie es auch nicht anders sein kann, sofern eben in Christus, in seiner geschichtlichen Person und deren idealem Gehalt das Wesen des Christentums in umfassendstem und ausschließlichem Sinn beschlossen ist, seine Person nicht nur den grundlegenden historischen Anfangspunkt der christlichen Kirche, sondern auch das bleibende und vollkommene Urbild für alles Christliche ist[27]). Wie für den einzelnen Christen der Glaube an Christum, als den entscheidenden, alles beherrschenden Mittelpunkt seines Verhältnisses zu Gott und göttlichen Dingen, sowohl das Band wie die Grenze religiöser Gemeinschaft mit anderen Menschen ist, und noch irgendwelche geistige Gemeinschaft in der Christenheit möglich ist, soweit noch der Name Jesu mit innerer aufrichtiger Ehrfurcht und Vertrauen bekannt wird, so hört jeder Anspruch auf innerliches Bürgerrecht in der christlichen Kirche auf, wo die Vermittelung des Anteils an der christlichen Wahrheit und dem aus ihr stammenden Leben durch die persönliche Gemeinschaft mit Christus nicht mehr gefordert, wo sie bewußt abgelehnt wird[28]). Als häretisch, als jenseits der christlichen Wahrheit stehende und darum aus der kirchlichen Lehr- und Glaubensgemeinschaft auszuscheidende Lehre wird diejenige Lehre bezeichnet werden dürfen, welche von irgend einer der vier genannten, in innerem untrennbarem Zusammenhang stehenden Seiten her das Wesen des Christentums selbst aufhebt[29]). Und zwar tritt die Pflicht der Aufhebung kirchlicher Gemeinschaft dann ein, wenn die der christlichen Wahrheit gegenüber gestellten Lehren zur Basis einer kirchlichen Tätigkeit gemacht werden. „So lange eine prinzipielle Verirrung als vereinzeltes Theorem auftritt, ist eine Ausscheidung

27) Grundwahrheiten S. 76, 78.

28) a. a. O. S. 124 f., 130.

29) S. 308 f.

aus der kirchlichen Gemeinschaft nicht ratsam. Denn die einander entgegengesetzten Lehrweisen in der Kirche regulieren und berichtigen einander wechselseitig, und die voreilige Losreißung von der Gemeinschaft der Kirche dient in der Regel nur dazu, statt die Häresie zu überwinden, eine doppelte Form derselben zu befestigen und der Gemeinschaft ein Prinzip der Erstarrung und des Abwelkens vom geschichtlichen Leben einzupflanzen." „Das Prinzip der Ausschließung darf nicht das der Orthodoxie sein, die verschiedenen in den christusgläubigen Kirchen vorhandenen Richtungen müssen berücksichtigt werden[30]). Namentlich gilt das vom Gegensatz der theokratisch-supranaturalistischen und der humanistisch-historischen Betrachtungsweise, die beide je eine Seite der christlichen Wahrheit betonen und beide die Gefahr der Häresie in sich schließen, wenn jede für sich einseitig durchgeführt wird und sich der Ergänzung und Berichtigung durch die andere verschließt. Beide Richtungen sind in der Kirche daher nicht nur zu dulden, sondern wünschenswert. Keine darf der anderen das Bürgerrecht streitig machen. Die Ausartung in häretische Extreme wird nach beiden Seiten am leichtesten vermieden werden, wenn beide auf Grund der christlichen Fundamentalwahrheit die Gemeinschaft bewahren[31])."

Das waren die Grundsätze, die sich von der Goltz aus dem Wesen des Christentums und des evangelischen Glaubens für die Feststellung der Grenzen der kirchlichen Lehrfreiheit und die Handhabung der kirchlichen Lehrzucht ergaben. Ihre ausführliche Begründung und Darlegung gab er in dem dogmatischen Hauptwerk seines Lebens, den christlichen Grundwahrheiten (Gotha 1873). Noch in demselben Jahre, als er aus Basel nach Bonn berufen wurde, hatte er Gelegenheit, in einem Vortrag vor der Bonner Pastoralkonferenz über die Grenzen der Lehrfreiheit in Theologie und Kirche sich bei seinem ersten öffentlichen Auftreten in der preußischen Landeskirche zu diesen Grundsätzen zu bekennen. Er sprach es hier aus, wie es ihm eine Freude sei, „einen oft verkannten Grundgedanken seines verehrten Lehrers und Vorfahren im Amt, des seligen Dr. Nitzsch, wieder geltend zu machen"[32]).

Gleich ihm sollte er dazu berufen werden, seine Grund-

---

30) S. 337, 342 s. oben S. 72.

31) S. 348 f., 362 f.

32) Vorwort des Vortrages.

sätze auf ihre Richtigkeit und praktische Durchführbarkeit in der größten deutschen Landeskirche zu erproben. Dreißig Jahre lang von 1876—1906 ist er Mitglied des evangelischen Oberkirchenrates in Berlin gewesen. Wer seine Wirksamkeit in dieser Stellung, die in ihrem Gesamtumfang und ihrer Bedeutung zu würdigen hier nicht der Ort und gegenwärtig auch noch nicht die Zeit ist, aufmerksamen Blickes verfolgt, wird leicht soviel erkennen, daß er den oben entwickelten Grundsätzen allezeit treu geblieben ist, ja daß es nicht leicht einen Kirchenpolitiker gegeben hat, dessen kirchliches Handeln nicht nur in jedem Augenblick von so allseitig durchdachten und wissenschaftlich durchgearbeiteten Grundsätzen geleitet war, sondern der auch mit solcher Zähigkeit und Energie die von ihm als richtig erkannten Grundgedanken durchzuführen verstanden hat, so daß von der Goltz' Kirchenpolitik von ihm aus gesehen das gerade Gegenteil der schwankenden Haltung gewesen ist, die man ihr wohl vorgeworfen hat.

Die allerletzten Jahre seiner Tätigkeit, die noch in aller frischer Erinnerung sind, geben ein besonders deutliches Bild davon. Man braucht nur die Reden über die kirchliche Lehrfreiheit und Lehrzucht, die Vorbildung der evangelischen Geistlichen u. a., die er bei Behandlung der sogenannten Professorenfrage auf der Kreissynode Berlin-Cölln-Stadt und der Rheinischen Provinzialsynode 1896, auf der Generalsynode 1903 und noch zuletzt auf der Pommerschen Provinzialsynode 1905 gehalten hat, mit dem zu vergleichen, was hier aus seinen Schriften wiedergegeben ist. Und der am Vorabend seines siebzigsten Geburtstages erlassene Bescheid des evangelischen Oberkirchenrats in dem Fall Fischer vom 16. März 1905 enthält noch einmal als sein Testament gewissermaßen an seine von ihm heißgeliebte evangelische Kirche die Zusammenfassung dessen, worin er von jeher das Wesentliche im Christentum erblickt hat: die unantastbare Grundlage der Glaubens- und Liebesgemeinschaft der evangelischen Kirche, die aber breit und weit genug ist, um auch der Wissenschaft, ohne die die ev. Kirche undenkbar ist[33]), freien Raum zur Betätigung zu lassen. Ob die von ihm gegebene Bestimmung des Wesentlichen im Christentum als Norm der kirchlichen Lehrverkündigung und Grenze der kirchlichen Lehrfreiheit auch Aussicht auf allgemeine Anerkennung

---

[33]) Vgl. P. Kleinert, Zur Kultus- und Kulturgeschichte. 1889, S. 192.

hat und so wirklich von ihm, was ihm als das höchste Ziel seiner Lebensarbeit stets vorgeschwebt hat, die Vorarbeit geleistet worden ist für eine neue Bekenntnisbildung in unserer Kirche, wer vermag das heute schon zu sagen? Soviel steht jedenfalls fest, daß nicht nur das Bedürfnis nach einer solchen Norm lebhafter und allseitiger gegenwärtig empfunden wird als je, sondern daß auch tatsächlich eine Norm sich trotz heftiger Befehdung von seiten der extremen Richtungen in der Kirche durchzusetzen beginnt. Diese Norm aber deckt sich im wesentlichen mit den von von der Goltz entwickelten und festgestellten christlichen Grundwahrheiten, wenn auch ihre Formulierung im einzelnen sich anders gestalten mag als bei ihm, der hierin seine Verwandtschaft mit der älteren deutschen Vermittelungstheologie nicht verleugnet.



Der alttestamentliche Ausdruck nèphesch mēt.

Von

Emil Kautzsch.

Die wörtliche Übersetzung von nephesch mēt (wofür häufig kurzweg nèphesch) mit „Seele eines Toten, Totenseele“ enthält auf den ersten Blick eine contradictio in adjecto. Nach der ehedem alleinherrschenden, noch heute stark vertretenen Auffassung der psychologischen Voraussetzungen des Alten Testaments endet die Seele mit der Trennung des göttlichen Lebensodems (ruach chajjim oder nischmat chajjim) vom Leibe (basar), denn sie ist eben nichts anderes, als der im Leibe besonderte und wirksam gewordene göttliche Lebensodem; daher die zahllosen Beispiele einer Korrespondenz von ruach und nephesch im dichterischen Parallelismus. Finden sich nun vollends Stellen, in denen ganz ausdrücklich von einem Sterben der Seele die Rede ist, so scheint jedem Widerspruch gegen die These: „Die Seele endet mit dem Tode des Leibes“ von vornherein hinfällig.

Wenn nun trotzdem heute namhafte Forscher nephesch met buchstäblich von einer „Totenseele“, d. h. einer im Toten oder doch in unmittelbarer Nähe des Toten befindlichen Seele verstehen, so kann die Lösung des Problems nicht so einfach sein, wie es angesichts des einstigen consensus interpretum scheinen könnte.

Vergegenwärtigen wir uns zuerst das Material, das dem Streit zugrunde liegt, so dürfen wir als allseitig anerkannt voraussetzen, daß zwischen dem vollständigen Ausdruck nephesch met und dem einfachen nephesch in den betreffenden Stellen kein Unterschied der Bedeutung stattfindet. Die Häufigkeit der Abkürzung beweist nur, daß der Ausdruck — natürlich in diesem bestimmten Zusammenhang — jedermann ganz geläufig, ein Mißverstehen also ausgeschlossen war.

Der vollständige Ausdruck nephesch mēt findet sich nur

an zwei Stellen; Lev. 21, 11: er (der Hohepriester) darf zu gar keiner nephesch met (so ist mit den LXX für naphschot met zu lesen) hineingehen; (selbst) an seinem Vater und an seiner Mutter darf er sich nicht verunreinigen! Num. 6, 6: während der ganzen Zeit, die er (der Nasiräer) sich Jahwe geweiht hat, darf er zu keiner nephesch mēt hineingehen. Auch an seinem Vater und seiner Mutter, seinem Bruder und seiner Schwester, wenn sie [zu dieser Zeit] sterben, darf er sich nicht verunreinigen ... 9 Falls aber jemand ganz plötzlich in seiner Gegenwart stirbt, und er so sein geweihtes Haupt verunreinigt, so muß er sein Haupt scheeren usw.

Statt des Genetiv met steht Num. 9, 6 und 7 (vgl. über diese Sellen unten), sowie 19, 11 ādām: wer einen Toten, irgend welche nephesch adam berührt, wird für sieben Tage unrein; auch V. 13 (jeder, der einen Toten, die nephesch des Menschen, der [etwa] stirbt, berührt und sich nicht entsündigt, der verunreinigt die Wohnung Jahwes) ist für ha'adam mit Sam. und LXX wie V. 6 adam zu lesen. — Das einfache nephesch finden wir Lev. 19, 28 (ihr dürft euch nicht wegen einer nephesch einen Einschnitt an eurem Leibe machen), 21, 1 (an einer nephesch darf er [der Priester] sich nicht verunreinigen unter seinen Volksgenossen!) und Num. 6, 11: und (der Priester) schaffe ihm (dem Nasiräer) Sühne dafür, daß er sich [durch die Verunreinigung an der nephesch versündigt hat. Dazu kommen noch drei Stellen mit dem Ausdruck t^e^mē nephesch, ein von einer nephesch her Unreiner (Lev. 22, 4: wer irgend einen t. n. berührt, darf nicht von den heiligen Gaben essen. Hagg. 2, 13: wenn ein t. n. alles dieses berührt usw.) oder tāmē lānèphesch (Num. 5, 2. 9, 10), im Plural t^e^mē'im l^e^nèphesch ādām (Num. 9, 6. 7). Welche Schlüsse aus dem Wortlaut dieser Belege zu ziehen sind, wird sich uns später ergeben.

Werfen wir nun einen Blick auf die Geschichte der Deutung dieses seltsamen Sprachgebrauchs, so finden wir bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts nirgends ein Schwanken oder einen Zweifel, daß nephesch in den genannten Stellen einfach den Leichnam oder (so überall bei Luther) einen Toten bedeute. Das gilt als so anerkannt und selbstverständlich, daß kaum ein Versuch gemacht wird, den doch befremdlichen Übergang der Bedeutung „Seele oder Lebewesen" in die Bedeutung „Leichnam" zu erklären. Seit Gesenius Thesaurus II, 902 wird wohl über-

all vorausgesetzt, daß der Übergang durch die sicher zu belegende, gänzlich abgeblaßte Bedeutung von nephesch = aliquis, „jemand" (vgl. Lev. 2, 1. 4, 2. 5, 1. 2 usw.) vermittelt ist. Daher Gesenius a. a. O.: nephesch met = mortuus quis, cadaver. temē n., pollutus mortuo, qui tactu cadaveris se contaminavit. Die Verunreinigung wird also ausdrücklich auf die Berührung des Leichnams zurückgeführt. Das „mortuus quis" aus Gesenius Thesaurus klingt noch in der letzten (14.) Auflage von Gesenius-Buhl in der Übersetzung „Jemand Totes" wieder und nicht minder in Brown, Driver und Briggs Hebr. and Engl. Lexicon, Oxf. 1906, in deceased person. Bemerkenswert ist der Versuch einer etwas ausführlicheren Erklärung, den Oehler (Theol. des A. Test. I, 227 der Ausgabe von 1873) macht: „In einigen Stellen heißt der tote Leib, aus dem doch nach Gen. 35, 18 die Seele gegangen ist, ehe er in Staub zerfällt, nephesch mēt. Es ist wohl dieser Ausdruck als euphemistischer metonymischer Sprachgebrauch zu fassen, wie wir von einer toten Person reden, ohne damit den Leib zum Träger der Persönlichkeit machen zu wollen."

In ein ganz anderes Licht wurde die nephesch met durch Friedrich Schwally[1]) gerückt in den Untersuchungen über „das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des Alten Israel und des Judentums" etc. (Gießen 1892), S. 7f: „Wie nach dem Schöpfungsmythus der Mensch durch die ruach zur nephesch chajja wird, so tritt umgekehrt der Tod dadurch ein, daß die ruach wieder den Leib verläßt, Ps. 146, 4. Qoh. 12, 7. Zurückbleiben dann nicht nur der basar, sondern auch die nephesch. Dagegen nach Gen. 35, 18. 1. Kön. 17, 21. 2. Sam. 1, 9. Jon. 4, 3 verläßt im Tode die nephesch den Leib. Dasselbe findet auch bei der gewaltsamen, mit Blutverlust verbundenen Tötung statt. Wenn aber auch die nephesch den Menschen nicht gleich beim Eintritt des Todes verläßt, so muß dies doch einmal geschehen, nämlich sobald der Leib in Moder und Staub zerfällt. Wenn bezüglich des Toten von einer Seele (nephesch, aber nicht neschama oder ruach . . .) oder Num. 6, 6 geradezu

---

[1]) Nach Fertigstellung meines Aufsatzes erhielt ich von Herrn Prof. Schwally die Mitteilung, daß er seine frühere Deutung der nephesch met nicht mehr aufrecht erhalte. Dasselbe erklärte mir auf meine Anfrage auch Herr Prof. Stärk. Meine Polemik gilt somit nicht mehr ihnen, sondern nur dem früher von ihnen vorgetragenen Beweismaterial und denen, die an letzterem noch festhalten.

von der Seele des Toten (nephesch met) gesprochen wird, so ist nicht deutlich, ob die Seele in der Leiche gedacht oder ob ihr außerhalb derselben, natürlich ganz in ihrer Nähe, eine Sonderexistenz zugeschrieben ist.

Die nephesch des Toten ist natürlich keine nephesch chajja, sondern sie ist tot (Richt. 16, 30. Num. 23, 10). Aber der Tod der Seele ist nicht in absolutem Sinne zu nehmen. Denn wenn vergossenes Blut — und in dem Blute wird ja die Seele gedacht — zum Himmel schreit Gen. 4, 10 oder wenn Henoch 9, 10. Apoc. 6, 9 ausdrücklich von gestorbenen Seelen (nafsat ela môtû) gesagt ist, daß sie schreien und zum Himmel klagen, so schließen wir, daß die der ruach beraubten Seelen noch bis zu einem gewissen Grade fungieren. Der Tod bedeutet also nicht das völlige Aufhören der Seinsweise, sondern ist eher mit einer Ohnmacht zu vergleichen usw." Über die Stichhaltigkeit dieser Beweisführung wird weiter unten zu reden sein.

Derselben Deutung der nephesch met begegnen wir bei Stade im Hebr. Wörterbuch (1893) S. 431 („die Seele, sofern sie aus dem Leibe geschieden, Totenseele"). In der Bibl. Theologie des A. Test. von 1905 sagt zwar Stade (S. 138) zunächst: unrein wird, wer eine Leiche berührt (Num. 19, 11 etc.), dann aber S. 139: daß die Unreinheit nicht von der Leiche ausgeht, sondern von dem Kult empfangenden Totengeist, den man sich bei der Leiche im Sterbehause oder Grabe weilend vorstellt, belegen die Ausdrücke für einen durch einen Toten Verunreinigten Num. 9, 6f. etc.

Die Deutung Schwallys und Stades fand u. a. Nachfolge bei Nowack (Hebr. Archäologie 1894, S. 188 f., und im Kommentar zu den Kleinen Propheten, 1897, zu Am. 2, 1—3 und Hab. 2, 13). Daneben fehlte es jedoch auch nicht an stillschweigender oder ausdrücklicher Ablehnung. So bemerkt Dillmann (alttestamentliche Theologie, 1895, S. 358): ja selbst ein Toter, eben erst Verstorbener kann so eine nephesch heißen als das gewesene Gefäß der Seele; H. Schultz, alttestamentliche Theologie [5] (1896), S. 497: Selbst der Tote, da er ja ein „Jemand" ist, kann geradezu eine Seele genannt werden; R. Smend, alttestamentliche Religionsgeschichte [2] (1899), S. 441: Nur nephesch ist auch = ein Individuum, nur die nephesch stirbt; vgl. auch S. 482: dagegen haben die alten Hebräer die Vorstellung eines solchen „zweiten Ich als eines schwächeren Doppelgängers" nicht

gefaßt. Nach ihrer Psychologie starb die Seele mit dem Körper, anderseits heißt auch die Leiche nephesch. Was in der Scheol fortexistierte, war der frühere Lebende in seiner Gesamtheit, wenngleich in schattenhaftem Gegenbilde. Stillschweigende Ablehnung setze ich auch voraus bei Bertholet, wenn er im Kommentar zu Lev. 21, 1 (1901) nephesch gleichsetzt mit ein „Toter"; bei Bäntsch, wenn er zu Lev. 21, 1 ff. (1903) von Verunreinigung durch Leichenberührung redet, sowie bei Marti (Geschichte der israelitischen Religion[4] 1903), wenn er S. 221 bemerkt: „unrein macht die Berührung von Aas und von Leichen." Danach wird auch der spätere Satz (S. 222): „der Hohepriester darf sich an keiner Leiche verunreinigen" von einer tatsächlichen Leichenberührung zu verstehen sein. Nur Holzinger (zu Num. 6, 6) vereinigt in eigentümlicher Weise beide Deutungen: Berührung von Leichen macht kultusunfähig. So gewiß nephesch met hier die Bedeutung Leichnam hat (vgl. V. 11 und 19, 11. 13, ebenso nephesch und nephesch adam), ebenso gewiß wird sein, daß der Ausdruck von Haus aus nicht die abgestorbene Körperlichkeit . . ., sondern die geschiedene, aber vorerst noch in der Nähe des Leibes, zu dem sie gehörte, sich aufhaltende Seele meint: diese ist das eigentlich unheimliche und zum Kultus unfähig machende Element.

Mit den letzten Verweisen bin ich bereits zwei eingehenden Erörterungen der Streitfrage vorausgeeilt. Erstlich der von Baudissins in dem äußerst gründlichen Artikel „Feldgeister etc." in der Protestantischen Realencyklopädie[3], VI, 1 ff. vgl. besonders S. 13, 19 ff.: „Seele eines Toten = jemand Totes . . . ., nicht der Totengeist, d. i. die Seele, sofern sie aus dem Leibe geschieden ist, sondern die Verunreinigung durch eine nephesch wird durch die Berührung mit dem Leichnam herbeigeführt. Ebenso ist Ps. 16, 10 etc.: nephesch, wie in jenen Aussagen von einer Verunreinigung durch eine nephesch, dies Wort in abgeblaßter Bedeutung die Individualität oder das Individuum."

Unabhängig von Baudissin wurde dieselbe Erklärung der nephesch met, resp. nephesch, vorgetragen von Grüneisen in „Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels" (Halle 1900), der weiteren Ausführung einer schon 1899 erschienenen Lizentiatendissertation, S. 45 ff. Die Ausführungen v. Baudissins und Grüneisens hatten jedoch keineswegs eine Beilegung des Streites zur Folge. Vielmehr unterwarf Schwally die Beweisführung Grün-

eisens einer scharfen Kritik (Archiv für Religionsgeschichte 1901, 182 ff.) und hielt seinen Standpunkt in allen Stücken aufrecht. Ihm sekundierte W. Stärk in einer Miszelle der Theologischen Studien und Kritiken 1903, S. 156 f. Ich habe damals in einer redaktionellen Anmerkung erklärt, daß ich trotz starker Bedenken gegen die von Stärk vorgetragene Deutung der nephesch met dem Verfasser gern das Wort vergönnt habe, um zu einer erneuten Diskussion der biblisch-theologisch wichtigen Frage anzuregen. Letzterer Wunsch hat sich nicht erfüllt, und so ergreife ich nun den willkommenen Anlaß, mich über diese Streitfrage zu äußern, um so zugleich einem hochverdienten Manne den Tribut meiner Verehrung darzubringen.

Naturgemäß liegt mir dabei ein Doppeltes ob: die Entkräftung der angeblichen Beweise für die Deutung der nephesch met als „Totenseele" und der positive Beweis, daß wir uns schließlich doch bei der alten und sehr lange Zeit alleinherrschenden Deutung „jemand Totes" beruhigen müssen.

Dabei glaube ich in einem Punkte der Zustimmung Schwallys von vornherein sicher zu sein: daß der nach dem Abschluß des Alten Testaments aufgekommene Gebrauch von „Seele" (und zwar ebensowohl des hebräischen nephesch, wie des griechischen psyche) für Totengeister, Manengeister aus dem Beweismaterial auszuscheiden hat. Allerdings sind die Belege dafür zahlreich; vgl. das Zitat aus dem Midrasch Tanchuma Wajjiqra 8 bei Weber, System der altsynagogalen Theologie (Leipzig 1880), S. 323 f. (2. Aufl. 337 ff.): „die Seelen der Gottlosen irren umher in der ganzen Welt und werden keine Stätte für ihren Fuß finden. Ihre Seele geht ein zu dem Ort, der ihr bestimmt ist. Was tut sie? Sie geht immer wieder um das Grab herum" usw. In einem andern Ausspruch (Eisenmenger, Entdecktes Judentum II, 974) heißt die vom Leibe geschiedene Seele, die in der Luft fliegt wie ein Vogel, nicht nephesch, sondern neschāmā und nach einem dritten (ibid. I, 888) bleibt die nephesch bei dem Leibe, bis er verwest und das Fleisch verzehrt ist. Aber dieser nachkanonische Sprachgebrauch ist ohne allen Zweifel auf griechischen Einfluß zurückzuführen. Daß die LXX nephesch oder nephesch met in den fraglichen Stellen ausnahmslos mit ψυχή übersetzen, entspricht ihrer Gewohnheit, eine hebräisches Wort mechanisch immer mit demselben griechischen Wort wiederzugeben. So steht für nephesch nach

Ausweis der Konkordanz mit verschwindenden Ausnahmen *ψυχή*; was sie sich dabei gedacht haben, lassen wir auf sich beruhen. Jedenfalls kann ihr mechanisches Verfahren nicht als ein Beweis für die Richtigkeit der Übersetzung „Totenseele“ betrachtet werden. Im Neuen Testament findet er sich nur Offenb. 6, 9. 20, 4; in beiden Fällen handelt es sich um die „Seelen“ *(ψυχαί)* von Märtyrern. Außerdem vgl. Weish. Salom. 3, 1 („der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand“) und 3, 13 („bei der [richterlichen] Heimsuchung der Seelen“). Hierzu kommen einige Stellen bei Josephus, die sich gleichfalls auf das deutlichste an den griechischen Sprachgebrauch anlehnen. Antiqu. VI, 14, 2 (Niese § 329) ist im Hinblick auf 1. Sam. 28, 4 ff. von solchen die Rede, die die Seelen der Gestorbenen beschwören; § 330 vom Geschlecht der Bauchredner, das die Seelen der Toten heraufführt; 333 befiehlt Saul, ihm die Seele Samuels heraufzuführen, vgl. auch § 334. Ganz so erscheint dem Odysseus XI, 51 ff. in der Unterwelt die „Psyche“ des Elpenor und zahlreicher anderer. In platonischen Wendungen bewegt sich Josephus BJ II, 154 und 156, wo er die Meinung der Essener über die Unsterblichkeit und das verschiedene Schicksal der Seelen der Guten und Bösen berichtet. Dasselbe Thema behandelt er III, § 372—375, VI, § 46 f. (die in der Schlacht durch das Schwert vom Leibe gelösten Seelen werden unter die Sterne versetzt) und ganz ähnlich wie VI, 46 f. auch VII, § 340 ff. Kein Zweifel, daß in allen diesen Stellen psyche genau in dem Sinne steht, den Schwally u. a. für die nephesch met (resp. nephesch) in Anspruch nehmen; aber das ist eben griechischer Sprachgebrauch, dem abgesehen von den streitigen Stellen auch nicht e i n alttestamentlicher Beleg für den gleichen Gebrauch von nephesch an die Seite gestellt werden kann. Und ebensowenig kennt nach Aussage der Assyriologen das Babylonisch-Assyrische eine solche Verwendung des der hebräischen nephesch entsprechenden Ausdrucks napischtu.

Sehen wir nun zu, ob uns die Gründe, die Schwally und Stärk gegen Grüneisen ins Feld führten, eines anderen belehren können. Schwally behauptete (Archiv für Religionswissenschaft IV, 2, S. 182): „wer ohne Voreingenommenheit an diese Tatsache (sc. daß nephesch met = Seele des Toten, Totenseele) herantritt, muß konstatieren, daß hier der Leiche eine Seele zugeschrieben wird.“ Ich lasse auf sich beruhen, was die Gegner

eigentlich zu einer „Voreingenommenheit“ bestimmen sollte. „Konstatieren“ aber kann ich nur, daß sich Schwally krampfhaft an die Übersetzung von nephesch mit „Seele“ klammerte, während ihm doch auch bekannt ist, daß nephesch anderwärts nicht nur die Bedeutung „Person, Individualität“, sondern auch (von Lev. 2, 1 ab) die total abgeblaßte Bedeutung „jemand“ haben kann. Ich könnte es also mit demselben Rechte auf „Voreingenommenheit“ zurückführen, wenn jemand bestreitet, daß diese wirklich sicher belegbare Bedeutung auch bei nephesch met vorliegt. Damit ist bereits die Frage beantwortet, die Schwally (sowie nach ihm auch Stärk) als den springenden Punkt bezeichneten: wie ist nephesch, Seele, zu der Bedeutung „Toter, Leichnam“ gekommen? Antwort: die Übersetzung „Seele“ ist überhaupt gänzlich unstatthaft und dafür „jemand“ zu setzen. Dann braucht man diesen Sprachgebrauch keineswegs „einzig und allein aus dem Glauben zu erklären, daß der Tote eben noch eine Seele hat“. Der Grund der Umschreibung ist aber längst richtig erkannt worden; es ist einer der zahllosen Euphemismen, mit denen noch heute der Araber das direkte Aussprechen des Ominösen, Kränkenden oder Traurigen vermeidet. Schon Oehler (s. o. S. 89) spricht von einem euphemistisch-metonymischen Ausdruck und erinnert mit Recht, wie andere nach ihm (denn dieser Vergleich drängt sich immer wieder von selbst auf), an unseren Ausdruck „eine tote Person“, obschon wir so gut wie der Hebräer bei dem Gebrauch von nephesch wissen, daß ein Toter eigentlich keine Person mehr ist. Mit alledem dürfte die Behauptung Stärks (a. a. O. S. 156 f.) „Grüneisens Erklärung scheitert völlig an der Unmöglichkeit, ... den Bedeutungswandel von nephesch, Individualität (so besser als »Seele« zu übersetzen) in nephesch = Leichnam zu erklären“ als völlig unzutreffend erwiesen sein. Aber hören wir Schwally weiter (a. a. O. S. 183): „Wie wenig von einem Aufhören der »Seele« die Rede sein kann, zeigen die israelitischen Vorstellungen von der Unterwelt oder Scheol; denn dort hausen die Verstorbenen zwar als schwache trübselige Schemen, aber doch mit den charakteristischen Merkmalen, die sie auf Erden hatten.“ Natürlich unterschreibe ich den ersten Satz Wort für Wort. Aber nicht das ist die Streitfrage, ob sich die Hebräer die Abgeschiedenen als „schwache, trübselige Schemen“ in der Scheol fortdauernd gedacht haben, — über diesen Punkt ist ja ein Zweifel ganz ausgeschlossen —

sondern darüber streiten wir, ob sie diese Schemen, sei es in der Scheol oder unmittelbar nach dem Tode, irgendwo als nephesch bezeichnet hätten. Bei Schwally gewinnt es ganz den Anschein, als ob mit der Annahme des Glaubens an Schemen ganz von selbst auch die Anerkennung der Bedeutung „Totenseele“ gefordert wäre. Ich kann nicht einsehen, mit welchem Recht. Mag Schwally (ibid. S. 184) mit der Polemik gegen Grüneisen Recht haben, wenn dieser die repha'im in der Scheol nur für Schatten, ein wesenloses Nichts, erklärt, während doch der Glaube des Alten Israel mit ihnen als objektiven Realitäten rechne: für die Übersetzung von nephesch met mit „Totenseele“ ist dadurch schlechterdings nichts bewiesen. Und wenn Schwally fortfährt, diese unterweltlichen Gestalten seien mit Leib und Seele ausgestattet zu denken (und dies ist in der Tat die offenbare Voraussetzung in Stellen wie Gen. 37, 35; 1. Sam. 28, 14, vielleicht auch in der allerdings exegetisch sehr zweifelhaften Stelle Hiob 14, 22), so erhebt sich um so stärker die Frage: wie konnte man sie dann einfach nephesch nennen, wenn man sie doch als eine Komposition von nephesch und basar dachte? Kurz, wir sehen keinen Grund, die Frage nach der Beschaffenheit der Schemen in der Scheol mit der Ermittelung der Bedeutung von nephesch met zu verquicken. Wir können es somit auch auf sich beruhen lassen, wenn Schwally (ebendaselbst S. 185) die Vorstellung, nach der der Totengeist im Grabe oder beim Grabe haust, für älter erklärt, als die Vorstellung vom Zustande der Manen in der Scheol. Diese ältere Vorstellung (vgl. allerdings noch Jer. 31, 15, falls in dieser Stelle nicht eine bewußte rein dichterische Verwertung des alten Volksglaubens vorliegt) müßten die Israelstämme aus ihrer nomadischen Heimat mitgebracht haben.

Schließlich kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Deutung der nephesch met bei Schwally und anderen ziemlich stark von der Voraussetzung beherrscht ist, es müsse sich in den betreffenden Stellen vor allem um eine Polemik gegen den Totenkult, resp. um eine Verhütung des letzteren handeln. Je stärker die durch eine nephesch herbeigeführte Verunreinigung betont wird, desto mehr wird Israel vor der vielleicht gedankenlosen Fortsetzung von Bräuchen bewahrt, die ursprünglich im Totenkult ihre Wurzel hatten. Nun muß ich mich allerdings zu der heutzutage fast ketzerischen Überzeugung bekennen, daß sich aus dem Alten Testament zwar animistische Vorstellungen

strikt beweisen lassen, nirgends aber mit zweifelloser Sicherheit die Tatsache eines Ahnenkults. Ich halte einen solchen für möglich, ja selbst für wahrscheinlich, aber einen wirklichen Beweis kann ich für ihn nicht erbracht finden. Für animistische Vorstellungen sind Stellen wie Num. 19, 15; 2. Sam. 18, 17 samt gewissen Trauergebräuchen unwiderlegliche Beweise. Sie kommen aber alle darauf hinaus, daß „der Totengeist etwas Feindseliges ist, gegen das Abwehrmaßregeln nötig sind“ (so richtig Holzinger zu Num. 19, 15; vgl. auch Beer, der bibl. Hades, S. 16f.). Nun läßt sich ja allenfalls verstehen, daß man zu den Abwehrmaßregeln auch gewisse Kultushandlungen rechnet, die auf die Begütigung des Totengeistes abzielen. Aber in den Stellen, die uns hier angehen, ist von solchen mit keinem Wort die Rede.

Die Deutung der nephesch met bei Stade, Schwally u. a. hat natürlich zur Voraussetzung, daß sich auch sonst im Alten Testament eine Fortdauer eben der nephesch über den Tod des Leibes hinaus erweisen läßt. Nach Schwally ist dies zweifellos der Fall. Leider vermag ich aber die Stichhaltigkeit seiner Beweisführung nicht anzuerkennen. Zwar stimme ich Stade bereitwillig zu, wenn er davor warnt, bei der Feststellung der alttestamentlichen Psychologie von Gen. 2, 7 auszugehen, da diese Aussage keineswegs die älteste Anschauung repräsentiere. Sie setzt offenbar ein Aufhören der Seele bei der Trennung des göttlichen Lebensodems vom leiblichen Organismus voraus. Aber ich bestreite, daß irgendwo, sei es in den ältesten oder in jüngeren Stellen, eine andere Voraussetzung nachzuweisen ist. Schwally beruft sich allerdings auf Gen. 4, 10: „Horch, das Blut deines Bruders schreit zu mir von der Erde her.“ Welche Nutzanwendung Schwally aus dieser Stelle zieht, ist bereits oben S. 90 angeführt. Daß aus dem frischvergossenen Blut tatsächlich die nephesch schreiend gedacht wird, könnte auch durch Hiob 24, 12 belegt werden, wo nicht das Blut, sondern die nephesch Durchbohrter schreit. Wir lassen hierbei außer Betracht, daß dort gegen die Ursprünglichkeit des Textes die stärksten Bedenken erhoben worden sind; Duhm will nach den LXX ʿōlālīm für chalālīm („und der Hunger der Kinder schreit“). Aber auch der masoretische Text von Hiob 24, 12 bereitet uns so wenig Schwierigkeit wie Gen. 4, 10. Wenn man die nephesch des lebenden Menschen gemäß uralter Vorstellung im Blute sucht, so hindert nichts, sie auch in dem frischvergossenen, etwa noch rauchenden

Blute zu suchen; sie bildet da gleichsam noch immer einen Bestandteil des Organismus, dem sie bisher angehört hat. Von dieser Vorstellung wäre dann aber ein weiter Weg zu der anderen, die Schwally unbedingt mit in den Kauf nehmen müßte, daß die nephesch, wenn sie mit ihrem Schreien Erfolg gehabt hätte, sich dann doch vom Blute loslöste und die Rolle der „Totenseele" anträte, die er ihr zuschreibt. Das ist ganz sicher nicht die Meinung der beiden angeführten Stellen. Vielmehr sieht man deutlich, daß es sich in ihnen um einen ganz besonderen Fall und daher auch um eine ganz besondere Ausdrucksweise handelt, die für unsere Streitfrage nicht in Betracht kommt. Die von Schwally als Parallelen zu Gen. 4, 10 angeführten Stellen Hen. 9, 10. Offenb. 6, 9 reden nicht von vergossenem Blut, sondern von den Seelen der Gestorbenen nach griechischer Ausdrucksweise (vgl. dazu oben S. 93).

In betreff der hebräischen alttestamentlichen Ausdrucksweise verbleibt es in allen Phasen der Entwicklung bei der Voraussetzung, daß die Seele stirbt. So Num. 23, 10: meine Seele möge sterben den Tod Redlicher! Richt. 16, 30: meine Seele sterbe mit den Philistern! Vgl. auch 1. Kön. 19, 4. Hi. 36, 14. Es ist doch nur Willkür, wenn Schwally dann doch hinzufügt: „Aber der Tod der Seele ist nicht in absolutem Sinne zu nehmen" oder Stärk (a. a. O. S. 182): „verläßt die ruach den Körper, so bleibt der Mensch eine nephesch, d. h. etwas Wesenhaftes, Individuelles, nur fehlt eben das für die sinnliche Wahrnehmung charakteristische Merkmal des chaj — wir würden sagen die Lebensenergie, die in der Verbindung der nephesch mit dem Blute ihren Grund hat . . . Die nephesch stirbt nicht, sondern wechselt ihre Seinsform." Was Stärk hier beschreibt, das eigentümliche Schattenbild der einstigen lebensvollen Persönlichkeit, existierte zweifellos in der Vorstellung der alten Hebräer, aber es heißt nirgends nephesch; dies und nur dies ist der Streitpunkt. Sehr mit Recht sagt v. Baudissin (Theol. Literaturzeitung 1899, Sp. 105): Das Alte Testament hat kein Wort für den Einzelnen, der zu den rephāʾîm gehört.

Dem scheint nun aber zu widersprechen, daß ja tatsächlich an nicht wenig Stellen von einer Bewahrung der nephesch vor der Scheol oder einem Herausreißen der nephesch aus der Scheol die Rede ist. Vgl. zu ersterer Vorstellung Jes. 38, 17. Ps. 16, 10. 33, 19. 56, 14. 78, 50. 89, 49. 116, 4. 8. Spr. 23, 14. Hiob 33, 18 und

28 (beidemale naphschī parallel mit chajjātî); zu der zweiten Ps. 30, 4. 49, 16. 86, 13. Hiob 33, 30. Nicht minder gehört hierher Ps. 94, 17: wäre nicht Jahwe meine Hilfe, gar leicht hätte meine nephesch die [Todes-]Stille bewohnt!

In allen diesen Stellen haben wir es mit einem Notbehelf der Sprache zu tun. Nahm man einmal an, daß nach dem Tode ein Schattenbild des Ich der Scheol anheimfalle, so mußte dieses irgendwie benannt werden, und da die Sprache in Wahrheit keine Bezeichnung dafür hatte, so behalf man sich mit dem Ausdruck, der anderwärts an unzähligen Stellen das Leben (daher die häufige Parallelisierung mit chajja) oder die Person bezeichnete, resp. ohne Nebenbedeutung das Personalpronomen umschrieb. „Du wirst meine nephesch nicht der Scheol überlassen" (Ps. 16, 10), drückt schließlich genau dasselbe aus, wie „Du wirst mich nicht der Scheol überlassen". Was andernfalls in Wahrheit von dem jetzigen Ich der Scheol anheimfiele, darüber wird nicht weiter reflektiert. Nicht darum handelt es sich ja in allen oben angeführten Stellen, daß Gott etwa die bereits vom Leibe gelöste nephesch (also die Totenseele Schwallys) vor der Scheol bewahrt oder aus ihr zurückruft, sondern daß er die nephesch an ihrem Ort beläßt, so daß sie sich auch weiterhin, in Verbindung mit dem Leibe, als individuelles Leben betätigen kann. Die Absicht, über die Beschaffenheit der Scheolbewohner irgend welche Auskunft zu geben, liegt den genannten Stellen vollkommen fern.

Dasselbe gilt aber auch von den Stellen, wo nephesch gleichfalls das Leben, genauer vielleicht den Atem, bedeutet — Stellen, die man auch zum Erweis der Totenseele in Anspruch genommen hat. Wenn es Gen. 35, 18 von Rahel heißt: „als ihre nephesch ausging, denn sie starb", so genügt vollständig die Fassung „als ihr Odem (oder auch ihr Leben) ausging" usw.; an dem Aufhören des Atmens wurde es erkennbar, daß es mit ihrem Leben zu Ende war. Daß die nephesch hier als eine reale Potenz gedacht wäre, die sich nach dem Herausgehen aus dem Leibe anschickt, eine Sonderexistenz als „Totenseele" zu führen, liegt dem Erzähler sicherlich ganz fern. Ebenso wünscht 1. Kön. 17, 21 Elia, daß das eben entflohene Leben (nephesch) des Kindes wieder in dieses zurückkehre, sicherlich ohne irgendwelche Reflexion darüber, wo diese nephesch unterdes verblieben sei. Und wenn Saul 2. Sam. 1, 9 sagt: „noch ist meine nephesch ganz in mir", so ist der Gegensatz dazu gewiß nicht: sie wird bald außer-

halb von mir sein, sondern: sie wird überhaupt nicht mehr sein; und eben dies ist sein dringender Wunsch, daß seinem Leben ein Ende gemacht werde. Jes. 53, 12 bedeutet die Aussage „Der Knecht Jahwes ergoß seine nephesch in den Tod" schlechterdings nichts anderes als „er gab willig sein Leben dahin". Ebenso ist Klagel. 2, 12 nur davon die Rede, daß die Kinder am Busen ihrer Mütter ihr Leben aushauchten. Und wie wollte man schließlich bei Schwallys Fassung mit dem Gebetsruf auskommen: nimm meine nephesch! (1. Kön. 4, 19. Jon. 4, 3.) Soll das etwa heißen: nimm meine Totenseele an dich, um sie alsdann der Scheol zu übergeben? Vielmehr ist auch hier nichts anderes gemeint, als: nimm mein Leben dahin! Sobald dies geschehen, ist es überhaupt mit mir vorbei.

Mit alledem glauben wir gezeigt zu haben, daß das von Schwally u. a. ins Feld geführte Beweismaterial noch nicht ausreicht, die Existenzberechtigung der „Totenseele" zu begründen. Zum Schluß aber liegt uns nun ob, die Gründe vorzuführen, welche positiv die Richtigkeit der althergebrachten Deutung der nephesch met als Leichnam beweisen.

An erster Stelle nennen wir die Tatsache, daß mehrfach die Verunreinigung durch eine nephesch ausdrücklich auf Berührung zurückgeführt wird. Dadurch haben wir das Recht, die Stellen, in denen dies nicht ausdrücklich der Fall ist, die sich aber als genaue Parallelen zu jenen anderen ergeben, in gleichem Sinne zu verstehen. Hätten wir nur Aussagen, wie Lev. 21, 11. Num. 6, 6 etc., wo von dem Hineingehen zu einer nephesch met die Rede ist, so könnte man es vielleicht (doch s. u.) für fraglich erklären, ob nicht einfach das Betreten des Raums gemeint sei, in dem sich die Leiche befindet, und der so in seiner Gesamtheit durch die noch bei der Leiche weilende Totenseele infiziert ist. Aber diese Auffassung wird durch die genauere Aussage Num. 19, 11 und 13 rettungslos ausgeschlossen: wer einen Toten, irgend welche nephesch eines Menschen, berührt usw. Abgesehen davon, daß hier die Ausdrücke „Toter" und nephesch (ganz wie Deut. 14, 1 vgl. mit Lev. 19, 28) einander völlig gleichgesetzt werden, ist die Verunreinigung ausdrücklich auf die Berührung zurückgeführt. Die Abschwächung dieses „jeder, der . . berührt" in „jeder, der (schon durch das Betreten des Raumes) in Berührung kommt" ist exegetisch gänzlich unberechtigt. Mit gutem Recht hat Gesenius (s. o.

S. 89) den temē nephesch definiert mit qui tactu cadaveris se contaminavit.

Aber räumen wir einmal ein, die ausdrückliche Erwähnung der Berührung (wobei ja nie und nimmer an eine Berührung der Totenseele, sondern nur an eine solche des Leichnams gedacht sein kann) sei nicht ausschlaggebend für alle die anderen Stellen, in denen einer Berührung nicht gedacht wird. Man könnte dafür geltend machen, daß es ja Num. 19, 14 in der Erläuterung zu V. 11 ff. einfach heißt: „jeder, der in das Zelt eingeht (in dem ein Toter liegt), und jeder, der sich im Zelte befindet, wird für sieben Tage unrein.“ Aber was wäre mit diesem Zugeständnis gewonnen? Daß Num. 19, 14 höchstwahrscheinlich die Annahme vorliegt, daß ein Toter (der Ausdruck nephesch kommt hier nicht in Frage) auch ohne direkte Berührung seine Umgebung unrein machen könne, macht die Tatsache nicht hinfällig, daß nephesch, wenn mit der Berührung der nephesch die des Leichnams gemeint sein muß, auch anderwärts den Leichnam bedeuten muß. Übrigens ist Num. 19, 16f. sogleich wieder von der Verunreinigung und Reinigung eines solchen die Rede, der auf freiem Felde einen Ermordeten oder Gestorbenen oder ein Gerippe oder Grab berührt hat.

Hierzu dürfte noch eine exegetische Anmerkung am Platze sein. Lev. 21, 11 und Num. 6, 6 ist das Eingehen zu einer nephesch met durch bō ʻal ausgedrückt. Ich behaupte, daß dieses ʻal etwas mehr besagt, als das einfache äl, welches man voreiliger Weise in den genannten Stellen für ʻal hat einsetzen wollen. Für bō äl würde die Fassung genügen: hineingehen in der Richtung auf den Toten hin, vielleicht so, daß man schon am Eingang stehen bleibt. Ich bezweifle, daß ein Hebräer dieselbe Vorstellung auch mit bō ʻal hätte verbinden können. Dieses drückt nicht bloß die Bewegung in der Richtung auf etwas hin, sondern das Angelangtsein bei dem Ziel oder doch in der nächsten Nähe desselben aus. Wir kennen das Gebaren der Trauernden an der Leiche nicht genau genug, um in diesem Punkte sicher zu urteilen. So wissen wir z. B. nicht, ob das Gen. 50, 1 erwähnte Küssen der Leiche allgemeiner Trauerbrauch war. Aber wenn es Gen. 23, 3 von Abraham heißt: er erhob sich aus der Gegenwart seiner Toten (meʻal penē mētō), so ist dabei schwerlich bloß an einen Aufenthalt in demselben Raum mit Sara gedacht, sondern an ein Sitzen in der unmittelbaren

Nähe des Leichnams, ja dicht an demselben. Und eben darauf scheint mir auch die Wendung bo ʻal nephesch met hinzudeuten. Stellen, wie Gen. 38, 12. Ex. 18, 23. 2. Sam. 15, 4. 2. Kön. 25, 20. Hi. 34, 28. 2. Chr. 19, 10 mögen diesen besonderen Gebrauch von ʻal nach einem Verbum der Bewegung veranschaulichen.

Weniger Gewicht will ich auf eine andere Erwägung legen, obschon sie mir subjektiv durchaus nicht unerheblich scheint. Wenn dem Hohenpriester verboten wird, sich an einer Leiche zu verunreinigen, und sei es auch die von Vater und Mutter, so läßt sich das verstehen. Die Leiche ist nun einmal unrein und macht den, der sie berührt, unrein. Daß aber der Gesetzgeber dabei eigentlich an die „Totenseele" von Vater und Mutter des Hohenpriesters gedacht haben sollte, von der doch im Bereich der animistischen Vorstellungen (s. o. S. 96) die Idee einer gewissen Bösartigkeit, einer Neigung zum Schädigen schwer zu trennen ist, das erscheint mir offen gestanden als eine psychologische Ungeheuerlichkeit!

Aber mag man das ein Geschmacksurteil nennen und darum ablehnen: an der Hauptsache wird dadurch nichts geändert. Und als solche bezeichne ich noch einmal die doppelte Tatsache: 1. daß nephesch oder nephesch met nirgendwo als Bezeichnung des Totengeistes zu erweisen ist, und 2. daß das Verbot der Berührung der nephesch schlechterdings nur von einer Berührung des Leichnams verstanden werden kann.



Vom Irrtum zur Wahrheit.

Beitrag zur Theorie der Seelsorge.

Von

Ernst Breest.

Wie kommt ein Mensch vom Irrtum zur Wahrheit, vom Nichtigen zum Wahrhaftigen? Wo ist die Brücke, die von einem Ufer zum andern führt? Wie mag es zugehen, daß Menschen von dem Sohn Gottes „den Sinn“ empfangen, 1. Joh. 5, 20, so daß sie in Christo den wahrhaftigen Menschen und somit die Wahrheit menschlichen Lebens erkennen und es erwählen, in ihr auch zu wandeln? Dies ist das Problem für die Liebe in der Seelsorge, und es ist schon eine Hauptfrage bei der Erziehung.

Man geht in der Seelsorge zumeist davon aus, daß man die Macht der Sünde rückhaltlos anerkennt. Man sagt etwa so: Sie ist nicht zu leugnen. Alle Menschen sind Sünder; wenn also die Sünde imstande war, zu allen Menschen hindurchzudringen, so ist ja die Sünde eine gewaltige Macht. Du bist auch unter dieser Macht geboren; erkenne sie an, du bist nicht besser als deine Väter. Fühle es, daß sie es ist, die dich an allem Guten hindert, und dich in elende Gottesferne bringt. Und dann höre die Botschaft der Gnade und nimm sie an. Dein Seufzen in der Sklaverei der Sünde und dann diese Botschaft, dies beides treibt dich heran an die Brücke, auf die zu treten du wagen wirst, um die Kunde von der Vergebung der Sünden und das Evangelium von dem Werke Jesu Christi zu empfangen. Die Glaubenslehre mündet dann in die Nachweisung des Heilsweges, und durch die Rechtfertigung hindurch geht es zum Frieden und zur Freude in der Heiligung und zum christlichen Leben, das sich im neuen Gehorsam bewährt.

Gewiß, diese Anleitungen sind nicht als Schema gemeint, sondern sie stellen vorbildliche Erlebnisse dar, schwer errungene Entwicklungen, durch deren Reihenfolge die Ordner reformatorischer Grundgedanken den evangelischen Christen eine gute

Wegkarte in die Hand geben wollten, um der Ungewißheit des Heils, in der die römische Kirche ihre Untertanen erhält, zu entgehen und in die Wirklichkeit eignen, persönlichen Erlebens der großen Wandlung einzudringen. Man sollte indes nicht leugnen, daß der Erfolg dieser Anleitungen lange nicht groß genug gewesen ist bisher. Es gibt nicht viel Evangelische, welche diese Stationen durchmachen und dadurch den Sinn erhalten, welcher tiefer und weiter in die Erkenntnis führt. Die meisten bleiben bei den Anfängen stehen und bekommen keinen Einblick in das System, daher keinen Trieb, die Zusammenhänge zu begreifen und zu versuchen, das alles nachzuerleben und ordentlich durchzumachen. Vielmehr bildet sich bei sehr vielen, auch sorgfältig erzogenen Protestanten doch wieder die unevangelische Anschauung eines Lehrgebäudes aus, das, in früher Jugend bereits im Rohbau fertig, im späteren Leben doch niemals wohnlich eingerichtet, also in Wirklichkeit nicht bezogen wird. Solch ein Bau gleicht aber bald einer Ruine. Wenn es in der Weissagung vom neuen Bunde heißt: Sie sollen mich alle erkennen, beide, klein und groß, — so wird dieses Ziel, an dem die römische Kirche mit geschlossenen Augen vorübergeht, auch bei uns nicht in erwünschtem Maße erreicht, denn der Anstoß zu ewiger Bewegung, das Interesse, mehr zu erkennen und mehr zu „sein“, d. i. mehr zu beweisen, fehlt bei der großen Mehrzahl. Hängt diese Indolenz nicht damit zusammen, daß viele unserer Glaubensgenossen den richtigen Ausgangspunkt für ihre religiösen Gedanken nicht haben? „Sünde“ kann kein Ausgangspunkt sein. Paulus macht im Römerbrief das für alle bestimmte Evangelium, nicht aber die von allen begangene Sünde zum Ausgangspunkt. Der wahre Ausgangspunkt liegt wahrlich weiter zurück als die Sünde.

Sehen wir auf Jesum Christum als auf das Urbild eines Seelsorgers. Wohl hat auch er so stark als möglich auf „Änderung des Sinnes“ gedrungen, gerade wie vor ihm Johannes der Täufer; aber er tat es deshalb, weil er den bisher so willig anerkannten Anspruch der Sünde auf Macht über die Menschen leugnete, denen er das Himmelreich nahe brachte. Denn er lehrte diese Menschen, daß sie nicht in die Knechtschaft der Sünde, sondern als Menschen in die Freiheit des Himmelreichs gehören, wo die Sünde nicht existiert. Sein Lockruf, auf den die Menschen jene Brücke betreten sollten, ist allbekannt: Kommet

her zu mir, ihr Mühseligen und Beladenen, ich will euch erquicken! . . . Auch das Alte Testament wollte dem Volke in der Ruhe vor Feinden und Versuchungen Erquickung geben im gelobten Land. Aber Mose, dem die Bibel nachrühmt, daß er „ausnehmend sanftmütig" war, mehr als alle Menschen auf Erden, Num. 12, 3, (K.), konnte das Volk nicht zur Ruhe bringen: — unser Meister jedoch, der alle seine Gebote in der Sanftmut des neuen Bundes aussprach und sie in Demut selber zuerst hielt, — er führt sicher in das Land der Erquickung, in den Bereich der wahren Ruhe und der Herzensbefriedigung; nur muß ein Volk um ihn herum sein, das ihm seine Ziele glaubt, das aus der Unruhe heraus möchte und von ihm lernen will. Und wie lehrt er sein Volk? Er nimmt nicht das göttliche Gesetz, sondern die Last des Gesetzes im Sinn der Pharisäer, die Schwere des Zwanges von seinen Schultern, indem er die Liebe zum Vater in die Herzen pflanzt; denn wenn erst Liebe zu Gott da ist, so wird es leicht, die Gebote zu halten. Er, Jesus, hatte in der Erfüllung des Gesetzes seinen Frieden; wenn's ihrer Liebe gelingt, haben Christen Teil an der Ruhe der Seelen.

Jesu Ausgangspunkt war der Beweis seiner Einheit mit dem Vater und somit die Erkenntnis und Lehre von der Einheit Gottes und des wahren Menschen. Das ist das ewige Evangelium. Und in allen Menschen, die zu ihm kamen, sah er trotz der Sünde den wahren Menschen, wenn er auch tief verborgen war. „Gott ist euer Vater, ihr seid Gottes Kinder; ihr sollt beten: Vater unser in den Himmeln. Ihr sollt vollkommen sein wie euer Vater vollkommen ist. Ich offenbare euch den Vater, daß ihr von mir lernt, was sein Wille ist und wie man ihn erfüllt. Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht; der Sohn macht euch recht frei. Ihr seid zur Freiheit berufen, nicht zur Knechtschaft, zum Licht, nicht zur Finsternis. Glaubet an das Licht, auf daß ihr des Lichtes Kinder seid." So begann Jesus seinen Zuhörern „den Sinn" zu geben, daß sie den Wahrhaftigen erkannten, indem sie im Blick auf Christum die ihnen neuen Eröffnungen über die Wahrheit des Seins und des menschlichen Lebens innerlich ergriffen und durch Ihn selbst bestätigt fanden; daß sie erkannten, die ihnen anklebende Sünde gehöre nicht zum Menschen; es sei Aufgabe und Arbeit, feindlich zu ihr zu stehen und ihre Ansprüche zu bestreiten; daß sie anfingen, diese Gedanken durchzuarbeiten, und daß sie im beginnenden Gottes-

verhältnis gleich die Probe machten auf das, was sie verstanden. Diese doppelte Arbeit wiederholt und steigert sich stets in dem christlichen Leben. Sie ist es, die das Leben ausfüllt und es durch Erkenntnis und Erfahrung reich und wahrhaft zum Leben macht.

Man hat wohl versucht, gegen die Annahme, daß Jesus die Anrede als „Gottes Kinder“ auf das ganze Volk ausdehnte, einzuwenden, daß er in der Bergpredigt nur zu den Jüngern von ihrer Gotteskindschaft gesprochen habe, nicht aber zu allen beliebigen Zuhörern. Allein diese Beweisführung geht von einem zu engen Gesichtskreis aus. Auszuscheiden würden doch höchstens nur die sein, welche Jesus, wie Johannes, als Otterngezüchte anredete, und auch diese rief Er zu aufrichtiger Umkehr. Die Liebe zum Volk beherrschte den Meister vom ersten Tage an, da er Jünger um sich berief. Es kam ihm darauf an, aus dem Volk, ja aus der Welt heraus eine Gemeinde zu sammeln, die dessen bewußt würde, was die andern alle, ohne es zu wissen, in sich bergen, nämlich das Geheimnis vom wahren Wesen des Menschen. Deshalb wendete er das Bild von der Ehe zwischen Göttlichem und Menschlichem, das schon im Alten Testament bedeutungsvoll ist, auf sein Verhältnis zu den Erwählten aus dem Volk an und nannte sich den Bräutigam. Paulus dehnt das im Epheserbrief auf alle die aus, die zur christlichen Gemeinde gehören, so daß er sie Christi eigenes Fleisch und Gebein nennt; — ja, er zog den Schluß, daß der Meister die Predigt des Evangeliums so gehalten wissen will, daß die Zuhörer ahnen oder es vernehmen, sie seien auch als die Gotteskinder angeredet. Er hat das z. B. in der Predigt zu Athen durchgeführt, und die Offenbarung des Herrn, daß er ein groß Volk in Korinth habe, Act. 18, 10, bestätigte ihm bald danach, daß er recht daran getan hatte. Die evangelische Predigt kann hieraus viel lernen.

Wie ferne steht doch alles, was Jesus in der Bergpredigt befiehlt oder verlangt, der Voraussetzung, als wenn die Macht der Sünde doch störend dazwischentreten und die Erfüllung seiner Vorschriften oder ein treuherziges Tun seines Willens verhindern müßte! Wie freudig fast erblickt er, Erbarmens voll, in jenem der Hilfe des Himmelreichs bedürftigen Volke eine „große Ernte“, und hat nur den einen Gedanken, den einen Wunsch der Liebe: Mehr Arbeiter! Ihn schlägt der Jammer

und das Verschmachtetsein nicht danieder; er nennt dort die Sünde nicht, wiewohl er weiß, daß sie allen Schaden im Volk angerichtet hat. — Er denkt nur an die Heilung, an die Arbeit. Er stärkt und tröstet seine Jünger mit der Zusage, daß des Vaters Geist ihnen beistehen und der Sieg des Himmelreichs mit ihnen sein wird, als er sie zum erstenmal in die Welt sendet und ihnen den Widerstand der Feinde voraussagt; er gibt ihnen den Friedensgruß in den Mund, er legt seines Geistes Kraft in ihr Wort und in ihre Werke, daß sie, des Erfolges sicher, vom Reich Gottes verkündigen können. Er hebt die Menschheit unendlich viel höher, als es je zuvor einer getan hat, die Kinder, die Frauen, die Geringen, die Kranken, die Zöllner; er ruft alle zu sich, daß sie „das Leben" hätten, Joh. 5, 40; er hat ein mütterlich Herz gegen das Volk, (Mt. 23, 37), in dem so viele ihn verwarfen; er fühlt sich als den Hirten und sieht das Volk an als Schafe, deren natürlicher Gehorsam ihr wirksamster Schutz ist. Er kommt mit seinem „Selig!" und legt alle Anziehungskraft der Liebe und der Wahrheit dahinein. Zu seinem Wort gesellen sich seine „Wohltaten", wie Petrus die Beweise der in Jesu wirkenden Gotteskraft und Liebe nennt. Er wollte durch dies alles die Menschen aus dem Bann des Irrtums befreien, als wäre das Elend der Nichtigkeit unentrinnbares menschliches Geschick, als wäre Sünde, Krankheit und Tod bleibendes menschliches Verhängnis, und als wäre ein Leben in fleischlichem Denken und mit nur irdischen Zielen menschliches Leben. Indem er sich ihnen zeigte, unter ihnen auftrat und wandelte, ließ er sie sehen, — wenn sie darauf merkten! — was eigentlich menschliches Leben ist und wie es geführt werden kann von denen, welche die Nachfolge wagen, auch um den Preis, alles zu verlassen. Diese haben es wohl erfahren, was er sie hoffen ließ, nämlich was das heißt, einen andern Sinn empfangen, aus dem Irrtum in die Wahrheit des menschlichen Lebens, aus dem Nichtigen in das wirkliche Sein, d. h. in das Wahrhaftige, in ein gottbewußtes Leben durch Ihn versetzt zu werden.

Jesu ganze Lebensarbeit, sein Wort an die Herzen, sein Wandel unter dem Volk, seine Liebe zu den Menschen, seine hohen Verheißungen, das alles war der Lockruf, um die Menschen an das andere Ufer zu holen. Wer auf den Rufer hörte, der folgte wohl in beginnendem Vertrauen seiner Stimme und es ging ihm auf, daß er berufen war, ein wahrer Mensch zu sein,

nachdem ihm in Jesu Christo die Erkenntnis des wahren Menschen Gottes aufgegangen war. Solche, die ihm glaubten, daß sie wirklich Gottes Kinder seien, sahen in ihm den Sohn Gottes, durch den sich die Liebe des Vaters erzeigte, — und gingen dann an die Arbeit.

An wen wendete er sich zu seiner Zeit? An Sünder, an Kranke, nicht an die Gerechten und an die Gesunden. Da hatte Johannes vorgearbeitet. Aber die Pharisäer und Schriftgelehrten vernahmen ja doch seinen Ruf zur Sinnesänderung. Es ward ihnen schwer, „Sünder“ in Jesu Sinn zu werden. Denn weil sie die fleischliche Abstammung von Abraham für ihre höchste Ehre hielten, so brachten sie auch einen Stammbaum zuwege, der sie bis zu Gott hinaufführte, Joh. 8, 41. Da wehrte Jesus. Wer nicht geneigt ist zur Änderung des Sinnes, der hat weder Abraham noch Gott zum Vater. Aber Zachäus, der Sünder, ist Abrahams Sohn, Luk. 19, 9, und jene durch achtzehnjährige Krankheit gekrümmte Frau ist Abrahams Tochter, c. 13, 16. Gewiß, das Wort „Tut Buße“, eigentlich: ändert euren Sinn, hatte eine fundamentale Bedeutung. Den einen sagte es: Ihr seid nicht die Gerechten, für die ihr euch haltet, den anderen: ihr seid eurem wahren Wesen nach nicht die Sünder oder die Kranken, wie es sonst der Augenschein lehrt. Das Wahre ist da, nur müßt ihr's nicht leugnen, sondern mir glauben und die Hand ausstrecken, um es zu ergreifen. Hier setzt eben mit der Bereitwilligkeit zur Umkehr auch der Anfang der Erkenntnis ein. Es beginnt mit den Wehen einer neuen Geburt auch der Kampf gegen die Sünde. Wer alsbald inne wurde, daß es Liebe war, womit der Meister das verborgene Wesen in ihm sah und meinte, der empfand das doppelte Ich in seinem Leben und mußte nun wählen. Die Liebe des Herrn erleichterte ihm die Wahl, sie tat ihm das Herz auf. Wer sich aber gegen den durchdringenden Blick des Meisters auflehnte und sich wegen des fleischlichen Denkens gestraft fühlte, der mochte sich wohl vor dem ernsten Wort verstecken, — er tat selbst sein Herz zu, erhob sich gegen die Erkenntnis des verborgenen Wesens, leugnete die Wahrheit und wählte den Irrtum.

Die zwiefache Möglichkeit besteht noch heut und die Vorgänge können sich noch stets wiederholen. Aus sich selbst wird kein sterblicher Mensch inne, wie er zu einem wahrhaft menschlichen, d. i. zum christlichen Leben kommt. „Aus

eigner Vernunft noch Kraft“ kommt niemand zu Christo; immer kommt Christus zu ihm. Ihr habt mich nicht erwählet, sondern ich habe euch erwählet . . . ., sprach Jesus zu den Jüngern. Nicht Fleisch und Blut, sondern der Vater im Himmel hat dem Petrus offenbart, wer der Sohn sei. Ihr wisset die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, daß, ob er gleich reich war, ward er doch arm um euretwillen, daß ihr durch seine Armut reich würdet, lehrt Paulus. Ein Mensch kann nichts nehmen, es werde ihm denn von oben herab gegeben. Was sich heut wie ehedem durch „den heiligen Geist im Evangelium“ den Menschen darbietet, das ist eben der Christus, in dem die Herrlichkeit des Menschen wohnt, dessen göttliches Wesen im Erdenleben Jesu offenbar wurde, so daß durch ihn „Gott geoffenbart ward im Fleisch“, d. h. göttliches Leben wurde durch sein Leben sichtbar. Und das tat er zwar zuerst für sich, danach aber auch für alle Menschen, damit sie, ein jeglicher an seinem Teil lernten, Gott offenbar zu machen, göttliches Wesen wiederzuspiegeln in ihrem Leibesleben. Hier liegt die Aufgabe, so zu leben, daß der Irrtum sich nicht vorlagere wie eine Wolke, und die Strahlen des Geistes hindere. Das Evangelium redet uns als Kinder Gottes an, weil der heilige Geist im Evangelium nichts anderes kennt als das Heilige und an nichts anderes anknüpfen kann als an das Geistige, das Hohe im Menschen.

„Aber das Evangelium wendet sich doch gerade an sündige Menschen, wie es Jesus einst tat,“ wirft man ein.

Gewiß, noch heut hören die Ohren der Menschen in allerlei Landen die frohe Botschaft, allein es verhält sich noch genau so, wie es damals Jesus reichlich erfuhr und wie es der Apostel Paulus aussprach: Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes, es ist ihm eine Torheit, und kann es nicht erkennen . . . . . Der Geist hat zur Materie, zum sterblichen Fühlen keine Beziehung. Der heilige Geist „beruft“ nicht den sündigen Menschen, daß aus diesem ein anderer werde, sondern den inwendigen Menschen, und verlangt von ihm, sich frei machen zu lassen von den Hindernissen, welche in der Schwachheit und der leichten Versuchlichkeit des Fleischeslebens liegen, damit das wahre Bewußtsein erwacht und der Mensch dann eben dessen inne wird, daß das Fleischesleben nicht sein wahres Leben und das sündige Ich nicht sein wahres Ich ist. Dies Ich muß abnehmen, bis das wahre Ich, d. i. Christus in uns ganz herrscht,

auch über den Leib, die Glieder, das Sterbliche. Dies ist die Weise rechter seelsorgerlicher Verkündigung, die der Meister lehrte. Der heilige Geist „beruft“, d. h. er leitet uns in das Verständnis, wo der Schwerpunkt unseres Lebens liegt und was von uns geschieden werden muß. Immer deutlicher stellt er an uns seine Forderungen, wenn wir auf ihn hören, damit wir das Leben in der Sünde als Scheindasein erkennen und durch die zunehmende Macht des im „neuen“ Menschen wirkenden Geistes die Lust an der Sünde, den Zug zum Bösen hin, den Sinn für das Unwahre, die Knechtschaft verführerischer oder zweifelhafter, verderblicher Gewöhnung zurückdrängen.

Der heilige Geist „erleuchtet“ die, welche also erwacht sind und sich durchs Evangelium berufen lassen, darüber, daß jeder Versuch, ihm gehorsam zu sein, das Wachstum des wahren Samens fördert und die Lebensadern der unedlen Wucherungen, der „bitteren Wurzeln“ unterbindet. Hierzu gehört dann vor allem ein Leben in der Heiligen Schrift. Denn es ist unmöglich, daß in uns ein Brunnen lebendigen Wassers springe und ins ewige Leben quelle, wenn wir nicht fortwährend neues Lebenswasser aus dem Born der Lebenswahrheit ziehen. Machen wir uns daher immer vertrauter mit der Heiligen Schrift, so stärkt sich in uns der „rechte Glaube“, daß Gott es ist, der in uns wirket beides, das Wollen und das Vollbringen; wir lernen verstehen, daß aller Anstoß zur Sinnesänderung von Ihm ausging, daß Er uns als seinen Kindern durch den Geist Christi von einer Stufe der Erkenntnis des Vollkommneren zur andern weiterhilft und daß, wenn wir das Gute dann auch wirklich tun, dies gleichfalls sein Werk ist. Der Glaube und was aus dem Glauben geht, ist Gottes Werk im Menschen. So erfährt ein Christ, der den Sinn empfangen hat, zu erkennen den Wahrhaftigen und der da trachtet in ihm auch zu sein, daß er, wie sein Meister, immer Gott zum Helfer braucht, um dem nicht ausbleibenden Anlauf des Bösen zu widerstehen; er findet in der Heiligen Schrift köstliche Hilfe und ein Arsenal jener Waffen, die ihn rüsten, um in dem gegen Fleisch und Welt zu führenden Kampfe leichter zu überwinden und sich zur Wiedergeburt durchzuringen. Wer fester darin wird, sich in jeder Gefahr für das inwendige Leben von Gott helfen zu lassen, der wird auch „im rechten Glauben geheiligt und erhalten“, nämlich so, daß ihm Gott nach dem ehrlichen Ringen und Kämpfen wider die Sünde „alle-

zeit Sieg gibt", durch Jesum Christum, den Anfänger und Vollender unseres Glaubens. Mit Dank bemerken wir, daß die Angabe dieser Entwicklungsreihe von der Berufung zur Heiligung und Erhaltung, wie sie Luthers Erklärung zum „dritten Artikel" bietet, sich als einer von seinen tiefen Blicken in die Wahrheit ausweist. Evangelische Christenlehre soll von dem Verständnis dafür ausgehen, wie die Wirkung des göttlichen Geistes im Menschen sich anbahnen und vollziehen muß.

Die Wirkung des Geistes ist gläubige Erkenntnis, daß der Mensch göttlichen Geschlechts ist und daß seine Aufgabe darin besteht, das Ungöttliche zu bekämpfen, das nicht zu seinem wahren Wesen Gehörige abzutun und dadurch seinen göttlichen Ursprung zu beweisen. Zu dieser Arbeit braucht er durch das ganze Leben im Fleisch die Kraft des Geistes Christi. Er wird dann beständig an Christo, seinem Haupte, wachsen.

Jesus Christus belehrte seine Jünger darüber, daß es der göttliche Geist ist, der in die Wahrheit leitet. Der heilige Geist führt gerade Wege. Die Sünde führt die Menschen in Umwege. Für Abraham war die Umdeutung der Verheißung in Ungeduld und Kleinglauben der erste Schritt zu einem weiten Umweg. Ismaël erinnerte ihn stets daran. Jakobs Sünde war die Unwahrheit, und sein Umweg die Flucht nach Mesopotamien. Gottes Geist leitete ihn zur Wahrheit und ließ nicht nach, bis er den Wahrhaftigen erkannte und in ihm auch wandelte. Freilich, die Umkehr hebt die Folgen der Sünde nicht alsobald auf; was der Mensch säet, das wird er ernten. Das Leben auf Erden ist ernst. Für Jakob war die Auswirkung seiner Unwahrheit an seinem Hause erst dann getilgt, als er den Joseph in Ägypten wiedersah. Da war die Treue des gerechten Gottes ihm in der Vernichtung aller Schuld sichtbar geworden. Aber wie tiefe Furchen seine Sünde mit ihren Folgen in sein Bewußtsein gegraben hatte, sieht man aus dem summarischen Bericht über sein Leben in der Audienz beim Pharao. „Wenig und böse ist die Zeit meiner Wallfahrt gewesen" . . . , heißt es darin. Mochte der König sich darunter denken, was er wollte, — er wußte, was er damit meinte.

Wir haben den göttlichen Erzieher nötig. Der innere Drang nach Wahrheit, womit nicht Spiel und Traum, sondern Ernst und Existenz, nicht Formeln und Sätze, sondern Leben und Ver-

ständnis, nicht kraftlose, wechselnde Theorien, sondern die Macht des Bleibenden, Guten, Wirklichen gemeint ist, — die Wahrhaftigkeit, die den ganzen Menschen beherrscht und sich nach außen Bahn bricht, liegt nicht in der Natur des Lebens im Fleische. „Die Wahrheit tun“ ist Wirkung des Geistes, „Liebhaben und tun die Lüge“ ist Sache des Fleisches. Der Geist weht, wo er will; auch das gebildete Heidentum hat bei verschiedenen Völkern Perioden des ernsten Suchens nach der Wahrheit gehabt und die Wirkung des Geistes ist auch dort in dem Maße offenbar geworden, als Aufrichtigkeit und Liebe zu den Menschen vorhanden war. Es war ungerecht und oft unzutreffend, die Tugenden der Heiden ohne weiteres „glänzende Laster“ zu nennen. Indessen war es auch bei Schärfung des Gewissens schwierig, durch Lehre und Vorbilder auch nur einigermaßen zur Gewinnung der Hauptsache, des Gehorsams der Wahrheit, d. i. zur inneren Zucht und zur Wahrhaftigkeit zu gelangen. Das Gesetz des Mose konnte eher und leichter dahin führen; der Meister sagte im Hinblick auf die von ihm stets anerkannte Lebenskraft desselben, aber auch auf die Ansprüche des Gewissens vor Pilatus: „Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme“, — um nämlich völlig in den Bannkreis der Wahrheit und somit in das Reich Christi zu kommen, das nicht von dieser Welt ist. Einer von denen, welche „aus der Wahrheit“ waren, die den Menschen zwingt, nach dem Maß seiner Erkenntnis in ihr zu leben und für sie zu arbeiten, war Paulus, trotz seines unheilvollen Mißverständnisses aus früherer Zeit. Denn er hörte die Stimme Christi, als sie ihm „Halt“ zurief, um ihn zu neuer Erkenntnis sowie zum vollkommenen Leben in der Wahrheit zu führen. Ein anbetungswürdiges Geheimnis blieb ihm auch später seine wunderbare Umwandlung, welche ihm die Wahrheit so völlig erschloß, daß er ihr sein Leben weihte; um es zu verstehen, fühlte er sich gedrungen, zu glauben, daß er, für dies Erdenleben, von Mutterleibe durch die Gnade Gottes ausgesondert und berufen sei, daß Gott seinen Sohn offenbarte in ihm, daß er ihn durch das Evangelium verkündigen sollte unter den Heiden. Gal. 1, 15. Er hat den Umweg, der ihn nach Damaskus führte, verlassen und ging fortan den geraden Weg des Gehorsams, der Liebe und des Leidens für die Wahrheit des gottgewollten Menschenlebens, in die ihn der Geist Christi leitete. Auch ihm blieb es nicht erspart, zu ernten, was er früher gesät; denn es

haftete ihm an, daß er die Christen verfolgt hatte, und seine Gegner machten es ihm durch Ausstreuungen und Verdächtigungen schwerer, sich seinen Gemeinden gegenüber als ihren Apostel zu behaupten. Er erkannte dies und ließ es sich einen Antrieb sein, den Beweis des Geistes und der Kraft zu steigern. Die Christenheit aller Zeiten hat den Segen dieses in der Seele des Apostels vorhandenen Verständnisses in seinen Briefen an die Gemeinden. Er hätte vielleicht manchen nicht geschrieben, wenn er die Gemeinden, dies „Siegel seines Apostelamts", 1. Kor. 9, 2, anfechtungsloser gehabt hätte.

Der heilige Geist führt in die Wahrheit; er wird die Christenheit in alle Wahrheit führen. Ein Mensch kommt dann in den Bereich der Wahrheit, wenn er erkennt, daß alles Leben und alles Gute, alle Wahrheit in Gott beschlossen ist, von ihm ausgeht und im Menschen gewirkt wird. Ein Mensch ist so lange im Irrtum, als er das Einzelleben loslöst aus dem Lebensgrund und sich, vornehm und verblendet, selbst Gesetze des Lebens vorschreibt, womit er, gänzlich unachtsam, an Jesu Christo vorübergeht. Dann ist die Wahrheit nicht in ihm. In diesen Fällen hält der Mensch die Wahrheit für etwas Relatives, während das Relative, Wechselnde, Beschränkte von menschlicher Stellung zur Wahrheit, von den schwankenden und unzureichenden menschlichen Annahmen und Theorien gilt. Der Irrtum weicht nicht eher als bis der Mensch „glaubt und erkennt", daß die ganze Wahrheit des Menschenlebens in Jesu Christo persönlich wurde und wirkte, und bis er merkt, daß die Wahrheit nun an ihn ihre unerbittlichen Forderungen stellt. Die Wahrheit ist ein Rad mit vielen Speichen, die alle vom göttlichen Zentrum ausgehen oder in dasselbe zurückstreben. Die Wahrheit des Kindeslebens ist Freude, Glaube und Gehorsam; die Wahrheit des Jünglingsalters ist Keuschheit; die Wahrheit des Kindesverhältnisses ist Pietät; die Wahrheit im Geschwisterleben ist Selbstlosigkeit; die Wahrheit der Ehe ist die Treue; die Wahrheit im Leben von Eltern ist Liebe und Weisheit; die Wahrheit des Alters ist Erfahrung, Dank und Friede; die Wahrheit im Berufsleben ist Gewissenhaftigkeit; die Wahrheit im Umgang ist Wohlwollen und Ehrlichkeit; die Wahrheit im wissenschaftlichen Leben ist Gründlichkeit und verständnisvolle Darstellung der Tatsachen; die Wahrheit der Schule ist liebevolle Sorge für jeden Schüler in Lehre und Erziehung; die Wahrheit der Seelsorge ist liebreiche

Hilfe im Kampf gegen das Böse und die Anfechtungen zum Unglauben; die Wahrheit des Gottesdienstes ist Öffnung der Seele für Gott, Empfangen des Geistes im Wort; die Wahrheit alles Lehrens ist Führung ins Verständnis; — alles in allem: die Wahrheit menschlichen Lebens ist, Göttliches durch die Lebensführung offenbar zu machen, „Gott individuell auszudrücken", — soweit das ein Mensch vermag.

Solange man die Wahrheit als ein handfestes Ding ansieht, das man wohl mit Interesse betrachtet, zu dem aber eine persönliche Stellung nicht nötig ist, oder das man nicht, mit S. Kierkegaard zu reden, „existierend auszudrücken" hat, bleibt man im Irrtum. Man sollte nicht vergessen, daß Lessing hierauf erheblich aufmerksamer war, als man ihm in religiösen Kreisen noch jetzt nachsagt, und daß Goethe gleichfalls verstanden hat, daß wir der Wahrheit auf keinem Gebiete persönlich unbeteiligt gegenüberstehen dürfen. Vgl. z. B. sein Wort über Selbsterkenntnis: „Wie kann man sich selbst erkennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu tun und du weißt gleich, was an dir ist." — „Wir haben doch die Wahrheit," schrieb mir einmal ein jüngerer Geistlicher in empfindlichem Ton. — Durch den Aufbau und die Kenntnis eines Lehrsystems hat man die Wahrheit noch nicht. — Und durch Streiten um die Wahrheit wird die Sache erst recht verwirrt. — Der Mensch ist in der Wahrheit, durch welchen die Früchte des Geistes offenbar werden. So lange dies nicht geschieht, ist er im Irrtum.

Lies, was der Meister sagte: So jemand will des Willen tun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei oder ob ich von mir selber rede: Dem Christen gilt also: Tu, was dich Christi Wort zu tun treibt, und du wirst erkennen, daß nicht du die Wahrheit hast, sondern daß sie dich hat. Wem es ernst ist mit der Übung des Gehorsams, der wird leichter lernen das Gute zu wählen, und so kommt er in die Erkenntnis der Wahrheit tiefer hinein und in den Bereich ihrer Wirkung. „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seid ihr meine rechten Jünger, und werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen," sprach der Meister. — Wer sind die, die immerdar lernen und können doch nimmer zur Erkenntnis der Wahrheit kommen? Sind nicht die Leute darunter, die mit Gottes Wort schön spielen oder die, welche

nur Milch haben wollen, immer wieder durchaus nur Milch und keine feste Speise? Ebr. 5, 12—24. — Wollen wir immer „unerfahren bleiben in dem Wort der Gerechtigkeit“ v. 13, wollen wir unsere Sinne nicht üben, v. 14, in der Gewöhnung an die sich steigernden Ansprüche, die das Vollkommene an uns stellt, an die Herrschaft des Gotteswillens über uns, damit wir klug unterscheiden lernen Gutes und Böses? Denn um das Gute bewußt zu wählen, müssen wir das Böse mit raschem Blick ablehnen lernen. Manche von den Christen, die nichts anderes hören wollen als immer nur wieder den einen Satz: „Ich bin erlöst durch Jesu Blut“ — stehen wahrlich in einer großen Gefahr. Sie kommen nicht weiter, ihr Glaube bleibt ohne Erkenntnis, ihr geringes Wissen ohne das geringste Tun. Man sieht das nicht selten gerade bei denen, welche, indem sie nichts anderes hören wollen als das Kreuz, das doch an die höchste Liebe erinnert, so arg versucht werden, sich als Inhaber der Wahrheit über andere zu erheben und vielen Mitchristen ihre Liebe zu entziehen. Sie unterscheiden nicht, daß an ihnen selbst dies das Böse ist; sie haben kein Auge dafür, daß sie nicht weiter kommen, vielmehr im Reichtum jener großen, aber nicht angeeigneten Wahrheit verarmen. Die feste Speise aber nimmt man an, wenn man des Geistes Wirken spürt, daß jene zentrale Wahrheit der Liebe uns einem immer zunehmenden Verständnis zuführen soll, welches durch einen Wandel in der Wahrheit erlebt und in der Liebe offenbar wird. 2. Joh. 3. So ist doch Paulus gegangen, so hat er sich entwickelt, und nach diesem Ziel hin will er doch jenen Ausgangspunkt seiner Predigt verstanden wissen: Jesus der Gekreuzigte. Das Wort vom Kreuz wirkt in Wahrheit nur auf die, welche es innerlich als ein erstes Hauptstück des Evangeliums empfinden und aus ihm des Geistes Spruch heraushören: Stirb du mit Ihm der Sünde ab, sei ehrlich, täusche dich nicht selbst, bedenke, daß es deine Seele ist, die erlöst werden soll von den Fesseln des Fleisches und der Sünde. Es muß uns daher nicht verdrießen, „immer dasselbe“ zu hören, aber wir müssen immer etwas Neues dazu heraushören, den Anstoß zu erneuter Arbeit, zur Erkenntnis und Beseitigung des Bösen oder Unvollkommenen, zum Fortschritt in der Aneignung und Einverleibung des uns Nötigen und Unentbehrlichen daraus empfangen. „Wer die Wahrheit tut“, dessen Werke werden offenbar, denn sie sind in Gott getan, sagte der Meister.

„Nur die Wahrheit, die dich erbaut, ist Wahrheit für dich.“ Nimm hier das Wort „erbauen“ im eigentlichen Sinn, wie es der genannte dänische Verfasser meinte. Nur innere Wahrheit schafft und baut Persönlichkeiten, und nur durch wahrhaftige Menschen kann der Leib Christi erbaut werden.

Aus Selbstachtung sollte man wahrhaftig sein, sagt schon die „gute Erziehung“. Verstehe es christlich: lerne dein wahres Selbst achten. Es ist keine schöne Periode im Leben eines Christen, wo er, so oft er in Sünde willigt, sich selbst verächtlich erscheint, weil er wohl weiß, daß jede „fleischliche“ Lust wider die Seele streitet, d. h. wider das Göttliche im Menschen. Der wahrhaftige Mensch lebt so, daß er, Herr werdend über die Reizungen zur Sünde, sich selbst achtet, d. h. durch stete Anerkennung der Hoheit des Menschen die Macht des Geistes über die Regungen des schwachen Fleisches erfährt. Vorgehalten wird's uns ja mehr als einmal in der Schrift und überall durch Jesu Vorbild, daß der Wandel in der Wahrheit, im Licht Gottes, offenbar vor Gott, das Leben der menschlichen Seele ist und ihrer Natur entspricht. „Anima naturaliter christiana“, — quia divina.

Wer da „glaubt“, daß in Jesu der Christus erschienen sei, — wer „lieb hat“, — wer die „Gerechtigkeit tut“, der ist aus Gott geboren; wer Gottes Gebote hält und wird ihm leicht, der ist Gottes Kind, — so lehrt Johannes. Das sind die, in denen die Wahrheit bleibt. Meint nicht Jakobus dasselbe in dem Wort: „Der Vater hat uns gezeuget durch das Wort der Wahrheit,“ d. i. von oben geboren durch den lebendigen Christus? Und Paulus mit dem Wort: Welche der Geist Gottes treibet, die sind Gottes Kinder.

Wenn der aus Gott Geborene nicht sündigen kann, weil der Same des göttlichen Geistes bei ihm bleibt, so ist es ja im Blick auch auf ernste Christen klar, daß das ganze irdische Leben dazu gehört, um die Herrschaft der Seele über die Glieder zu beweisen, um die Wiedergeburt zu vollbringen. Die Hartnäckigkeit der Hemmungen, die im Fleischesleben liegen, richtet sich gerade gegen den Oberbefehl der Wahrheit über den Menschen. Aber des Geistes Macht kann und soll so stark sein, daß die Umwandlung des sterblichen Bewußtseins vom Materiellen und Bösen durch den göttlichen Sinn zur Herbeiführung einer wachsenden Vollkommenheit geschieht. „Christ sein,“ sagt Luther, „ist ein anhebender und zunehmender Stand.“

Von den Zielen und Möglichkeiten, die uns das Neue Testament setzt oder vorhält, soll man nichts kürzen, nichts abbrechen; und ein Ausdruck für dies zu Erreichende ist mit dem Wort gemeint: „In dem Wahrhaftigen sein", in der Wahrheit leben.



Die evangelische Buß= und Bettagsfeier in Deutschland bis zum dreißigjährigen Krieg.

Von

Eduard Simons.

Vor einigen Jahren gab uns der Gelehrte, dem dieser Band gewidmet ist, eine Geschichte der christlichen Neujahrsfeier[1]). Sie steht mir als Muster vor Augen für einen Abschnitt aus der Geschichte des Buß- und Bettags, als Vorbild u. a. in der Kunst, einen umfangreichen Stoff so zu meistern, daß bei Verzicht auf das Unwesentliche doch an Anschaulichkeit und Lebendigkeit keine Einbuße geschieht.

Man hat unseren Buß- und Bettag als ein Erzeugnis der Reformation bezeichnet und auch durch ihn bestätigt finden wollen, daß das Gefühl der Sündhaftigkeit, im Katholizismus abgeschwächt, mit der Reformation wieder zum Durchbruch gelangt sei[2]). Aber dem ist nicht so. So richtig es ist, daß der Bußtag nicht nur seit der Reformation, sondern durch sie eine besondere Gestalt angenommen hat, so war er doch schon vorher da, nicht nur in Präformationen, sondern in Formen, auf die der Name zutrifft. Nachweislich gefeiert worden sind evangelische Bettage auf Befehl evangelischer Obrigkeit zuerst in Straßburg, der erste 1532[3]). Gegenüber dem Inhalt und Ton des bei diesem Anlaß durch den Rat erlassenen Gebots[4]), ist eine entschiedene Verinnerlichung zu bemerken in der „Erinnerung", durch welche der Rat, auf Vorschlag des großen „Stettmeisters" Jakob Sturm,

[1]) P. Kleinert, Geschichte der Neujahrsfeier in der christlichen Kirche. „Halte was du hast", Zeitschr. f. Pastoral-Theologie XXIII. Jahrg. 1900. S. 165 ff.

[2]) So z. B. W. Bion in seinem auf der schweizerischen Prediger-Gesellschaft 1862 vorgetragenen Referat über „Idee und Feier des eidgenössischen Bettags", 1862, Schläpfer, Herisau.

[3]) Vgl. meinen Aufsatz: Die Anfänge der evangelischen Bettagsfeier in Deutschland in MGK. IV, S. 206 ff.

[4]) MGK. a. a. O. S. 209 f.

zur Vorbereitung auf das Wormser Religionsgespräch 1540 einen allgemeinen Bettag ansetzte. Denn hier heißt es, daß um Erweckung frommen Ernstes und Eifers zu Gott zu flehen sei. Einen Fortschritt in liturgischer Beziehung bedeutet es, daß ein im Herbst des Jahres 1541 wegen der Pest gehaltener Bettag statt am Sonntag, wie zwei seiner Vorgänger, an einem Dienstag gehalten wurde. Daß man ihn durch eine Abendmahlsfeier meinte auszeichnen zu müssen, wird freilich nicht als Zeichen liturgischen Feingefühls zu betrachten sein.

Nach Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges wurde der monatliche „große“ Bettag eingeführt[5]). Damit war ein Wunsch von Butzer erfüllt, der schon in seinem Katechismus von 1534 „oft besondere und ernstliche Bettage“ zu halten empfohlen und die Feier der bisherigen mit veranlaßt hatte. Dieser monatliche Bettag, am Dienstag zu halten, wurde ständig. Damit nicht genug wurden auch regelmäßige Wochenbettage eingeführt. Ob hier ein Einfluß von Basel[6]) auf Straßburg vorliegt, oder ob die Kölnische Reformation von 1543 mit ihrer Kombination von monatlichem „großen“ Bettag und wöchentlichem Litaneigesang eingewirkt hat, wird sich wohl nicht ausmachen lassen[7]). Die lutherische Reaktion in Straßburg ließ den Bußtag unversehrt. Über die Art der Feier erfahren wir aus einem Mandat vom Jahre 1589[8]) trotz seines beträchtlichen Umfanges nur wenig: Neben den wöchentlichen Bettagen sollen auch die monatlichen

[5]) Seinen Namen der „große“, obwohl hier noch keine kleinen ihn umgaben, hat er wohl aus der Kölnischen Reformation.

[6]) Basel ließ 1541 bei der Pest wöchentliche Bußtage halten. In der Univ.-Bibl. zu Basel, Falkeisen-Sammlung II 104, finden sich „Andächtige Gebete, so man alle Zynstag zur Bußpredigt in den 4 Pfarrkilchen zu Basel haltet 1541“ (Freundliche Mitteilung von W. Köhler, Gießen). Wie es scheint, sind diese Bußtage mit dem Aufhören der Pest verschwunden.

[7]) Der Abschnitt in der Köln. Reformation von den besonderen Bettagen stammt o. Zw. wie das Meiste in ihr von Butzer. Aber der wöchentliche Litaneigesang, später in vielen nord- und mitteldeutschen Kirchengebieten üblich, damals schon im Herzogtum Sachsen eingeführt (s. u S. 139), sowie der Mittwoch oder Freitag anstatt des Dienstags für den großen Bettag, wird von dem anderen Mitarbeiter an dieser KO., von Melanchthon, eingefügt sein, so daß hier ein Hand in Handarbeiten der beiden mit Händen zu greifen ist.

[8]) Ordnung Unser Meister und Rats sampt unserer Freund der Einundtzwenzig, Wie der Sonntag und Monatliche große Bettag soll gehalten werden. MDLXXXIX. Stadtbibl. Straßburg.

auf den bestimmten Zinstag (wie der vor Jahren geordnet) hinfort gehalten und nicht auf andere Apostel- oder Feiertage gelegt werden. Der Gottesdienst soll von Ostern bis Michaelis von 6—7, von Michaelis bis Ostern von 7—8 Uhr morgens geschehen und die Predigt vornehmlich dahin gerichtet werden, „daß den Zuhörern die Not gemeiner Christenheit fürgetragen, die täglich zunemmende Laster und Sünden zuerkennen gegeben, und sie zu eyferigem Gebett umb Mitteilung göttlicher Gnaden, zu Verbesserung alles sträflichen, sündtlichen Lebens und Abwendung Göttlichs Zorns bewegt ... werden“. Vor Beendigung dieses Gottesdienstes darf, bei Strafe von dreißig Schilling, kein Laden geöffnet werden, kein Markt- oder Fahrverkehr auf den Gassen oder auf dem Wasser stattfinden, auch keine Ratssitzung, außer in Fällen dringender Not. Nachher aber ist Erledigung bürgerlicher Sachen wie auch andere Arbeit gestattet. Hochzeiten aber sollen an dem Tag nicht eingesegnet werden, weil dadurch die geladenen Gäste an Haltung des Bettags verhindert werden.

Die Straßburger Kirchenordnung von 1598 nimmt die Bettagsfeier auf, mit der Unterscheidung wöchentlicher Bettage, an welchen im Münster, der Mutterkirchen, um 8 Uhr Predigt gehalten werden soll, und monatlicher, welche auch in den übrigen Pfarrkirchen mit Predigtgottesdienst begangen werden. Außerdem soll, im Fall besonderer Heimsuchung, der sonntägliche Gottesdienst Bußcharakter empfangen [9]). Von den Bettagen heißt es, daß die Psalmen der Reihe nach in den Predigten erklärt und dann die Litanei oder das gemeine Gebet gehalten wird [10]). Diese Bemerkungen sind nicht als Verordnung, sondern nach der Art einer guten Kirchenordnung, so wie Luther sie will, als Bericht gegeben; so mag die beschriebene Weise schon geraume

---

[9]) „Die gewohnliche Evangelia sollen »eingestellt« werden »und an deren statt auß den Propheten oder anderen Büchern Vermahnungen zur Buße genommen, auch die Gebete nach den Predigten dahin gerichtet werden, daß der gerechte Zorn Gottes durch demütige Erkantnuß der Sünden und wahre Besserung des Lebens gestillet und versühnet werden«.“ Kirchen-Ordnung Wie es . . . . In den Kirchen zu Straßburg biß hierher gehalten worden, Und fürhin . . . gehalten werden soll. Straßburg bey Jost Martin 1605, S. 106. Diese KO. ist nur ein Wiederabdruck derjenigen von 1598, von der Richter (KOO. II, S. 479ff.) nur den 3. Teil im Auszug gibt, das Liturgische wie gewöhnlich übergehend.

[10]) S. 110 (vgl. Revidierte KO. v. 1670 S. 113). Die Litanei ist erst mit dem Sieg des strengen Luthertums in Straßburg aufgekommen.

Zeit in Übung gewesen sein. Das Moment der Buße tritt hier nur durch die Litanei hervor, denn die trägt Bußcharakter, wenn sie auch nicht von A bis Z als Bußgebet bezeichnet werden kann[11]).

Sowohl die monatliche wie die wöchentliche Bettagsfeier, vielfach mit Fasten verknüpft, verbreitete sich über das Elsaß. Der Tag der monatlichen war gewöhnlich wie in Straßburg der Dienstag und zwar der nächste Dienstag am Neumond[12]).

Anderwärts setzte sich der Bettag noch früher durch. Die Casselsche Kirchenordnung von 1539, sichtbar unter dem Einfluß des Straßburgischen Elements ... verfaßt[13]), ja geradezu Butzers Ordnung genannt[14]), enthält einen Abschnitt: „13. Von besonderen Betetagen." Sie sind monatlich zu halten. Eine „gemeyn Ermanung zur Buße" soll mit ernster „Ermeldung" der schon zugeschickten oder noch drohenden Ruthen Gottes geschehen, danach zum Gebet, Almosen und rechten Fasten das Volk ermahnt werden. Stilles Gebet, eine Collekt, „darin solch Gebet ordentlich summirt werde", Gesang und Segen beschließen die Feier. Bei größerer Not soll man solche Gebettage öfter halten[15]). Nur eben erwähnt werden die Bettage in der rätselhaften Hessischen Kirchenordnung von 1557: Mit der Letaney oder Bethagenn soll man sich halten nach Anzeyge der Agenda[16]). Welche Agende ist gemeint? Eine noch nicht publizierte, aber in Aussicht genommene, schon entworfene? Oder die von Herzog Heinrich von Sachsen, die mehrfach im Lande in Gebrauch war? Dann hätten wir hier eine Erklärung, wie die Litanei in die Hessische Buß- und Bettagsfeier hineinkam[17]). Dagegen befaßt sich eingehend, sorg-

[11]) Vgl. meinen Aufsatz MGK. V, S. 321 und die teils zustimmenden teils Bedenken erhebenden Bemerkungen von H. Ad. Köstlin, Zur Evangelisierung altkirchlicher liturgischer Stücke, MGK. VII, S. 224ff., bes. 228.

[12]) T. W. Röhrich, Mitteilungen a. d. Gesch. der ev. Kirche des Elsasses I, S. 320.

[13]) Richter, KOO. I, S. 295.

[14]) E. L. Th. Henke's nachgel. Vorlesungen über Liturgik und Homiletik, bearb. und herausg. von W. Zschimmer, 1876, S. 245. Hier ist der Wortlaut nach der Sammlung Fürstlich Hessischer Landesordnungen, Cassel, o. J., I, S. 119f. gegeben, welcher von demjenigen bei Richter etwas verschieden ist, ohne daß der Sinn dadurch berührt würde.

[15]) Auf diesen Abschnitt sieht der entsprechende in der Kölnischen Reformation (s. o. S. 124) offenbar zurück.

[16]) Richter KOO. II, S. 505.

[17]) Vgl. F. W. Hassenkamp, Hess. Kirchengesch. II, 1 S. 488, 490 Anm. 2.

fältig, fast umständlich mit den Bettagen die Hessische Kirchenordnung von 1566[18]), hauptsächlich verfaßt von Andreas Hyperius, dem Geistesverwandten von Butzer[19]). Sie gibt eine Darlegung, wie es bei der tatsächlichen Beschaffenheit der Kirche, die Fromme und Böse in sich befaßt, ohne Ärgernisse nicht abgehen kann; wenn aber Ärgernisse begangen werden, „verzeuchet Gott nit zu erzeygen seinen schweren Zorn und seine Gerechtigkeit und hebt von notwegen an in seinem Hauß ernstliche Rache zu üben". Damit nun die Kirche wieder zu ruhigem Stand kommen möge, die Menschen vom Ärgernis abgeschreckt werden, sei scharfe und ernste Zucht anzurichten. Dazu sei aber vonnöten Anrufung Gottes um Hilfe im Kampf gegen Anfechtung und Sünde, um Aufrichtung, wenn wir in Sünde fielen, um Vergebung der Sünde, Abwendung oder doch aufs allerwenigste Linderung der Strafe. Diesem Zweck sollen die Bettage dienen. Am Sonntag vor der Woche, in die der Bettag fällt, der „Betwochen" oder bald danach sollen sich die Diener des Wortes und die Eltesten versammeln und erwägen, von was Sachen man die Zuhörer in der Bettagspredigt vermahnen soll, wie man etwa eingerissenen oder zunehmenden Lastern „künte fürkommen". Hierbei sollen diejenigen, „durch welche die Kirche verergert worden", vorgefordert und „von gemelter Versammlung ernstlich gestraft werden, und nachdem sich die Sachen zugetragen und erfordern, wird mit ihnen vermöge göttlichs Worts geredt und gehandelt".

Wir haben hier eine merkwürdige Verbindung des Bußtages mit kirchlicher Bußzucht, die m. W. in keiner anderen gleichzeitigen oder späteren KO. vorkommt[20]). Es soll aber auch (ob

---

[18]) „Kirchen-Ordnung. Wie sich die Pfarrherrn und Seelsorger . . . verhalten sollen. Für die Kirchen in dem Fürstenthumb Hessen: Aus der Aposteln, irer Nachfolger und anderer alter Christlicher reiner Lehrer Schrifften gestellet." Sammlung Fürstlich Hessischer Landes-Ordnungen S. 279ff. Vgl. Henke-Zschimmer, S. 245f. Bei Richter nur ein kurzer Auszug.

[19]) Vgl. E. Chr. Achelis u. E. Sachsse, Die Homiletik und Katechetik des Andreas Hyperius, 1901, S. 4f. RE.³ VIII, S. 506.

[20]) Daß diese Bestimmung auch ins Leben trat, zeigt die Notiz in Daniel Gresers „Historie und Beschreibung seines Lebens", Dresden 1587, daß er, als er in Hessen Pfarrer war, alle vier Wochen mit den „Senatoren" auf den Bettag Konferenz hielt, vor welche jeder zur Anzeige Gebrachte durch den Kastenknecht zitiert wurde. A. Hardeland, Gesch. der spez. Seelsorge, II. Bd. 1898, S. 378 Anm.

in dieser Versammlung oder am Bettag selbst, ist nicht ganz deutlich, wahrscheinlich ist die Bettagspredigt gemeint) die Obrigkeit ermahnt werden, „der Kirchen Gottes bequeme Hülfe wieder die offentliche Laster und Ergernussen zu schaffen, mit Anzeygung, wo sie hierin das ire nit thun, werde sie Gott ihrer Regirung halben schwere Rechenschafft geben müssen“[21]).

Neben den ordentlichen Bettagen sind, wie schon in der KO. von 1539, „sondere“ vorgesehen, „so außer gemelter Ordnung angestellt, bei großen und unversehenen Strafen Gottes, als große Wassers- oder Feuersnot, Pestilenz oder anderer ansteckender Krankheit, Theuerung, Hunger, Krieg, verlorener Schlacht oder öffentlichem Wüten der Tyrannen wider die Kirch Christi“. Über das, was dem Volk an solchen Bettagen vorzutragen sei, sollen „sich zuvor die Eltesten allezeit mit einander unterreden und besprechen“. Denn es gehört „nit ein geringer Verstand und Vorsichtigkeit darzu, das man aus der heyligen Schrift eynen bequemen Text oder Spruch außerwele, der zu dem gegenwärtigen Stand der Kirchen dienlich sei“. Auch soll eine Vermahnung zu „offentlichem Fasten und Abbruch der Speyß und Dranck, auch mit Weynen über die Sünde und Beten“ ergehen, zur Bezeugung wahrer Buße. Über das Fasten soll am Sonntag vorher und auch sonst Belehrung geschehen, damit es nicht heuchlerisch sei, unterlaufende Mißbräuche vermieden, Gebet und Almosen mit ihm verbunden werden.

Schon Butzer hatte das Fasten am oder vor dem Bettag gewünscht, aber er spricht nur ganz kurz davon[22]). Daß hier ausführlicher davon gehandelt wird, deutet doch wohl auf spezifisch reformierte Einwirkung, auf einen Einfluß Calvinischer oder Laskischer Gedanken.

Noch näher liegt die Vermutung einer Anleihe bei Laskis Liturgik, wenn nun, im Anschluß an die Erörterung über die als Bußtage gefaßten Bettage, Tage der Danksagung, bei besonderen Wohltaten Gottes ins Auge gefaßt und Bestimmungen über ihre Feier gegeben werden. Denn hierüber findet sich in Laskis KO. für die Londoner Flüchtlingsgemeinde genaue An-

---

[21]) Ein schon vorher ausgegangenes fürstliches Edikt verordnete für die Zeit des Bettagsgottesdienstes Schließung der Läden, der Tore, Unterbleiben der Arbeit wie beim Gottesdienst am Sonntag.

[22]) Kurtze schriftliche erklärung ... 1534, p. J. 3 b, s. A. Ernst und J. Adam, Katechetische Geschichte des Elsasses 1897, S. 55.

weisung. In der Hauptsache werden diese die Bettage betreffenden Anordnungen von der KO. von 1573[23]) übernommen, doch mit einigen Abänderungen oder Auslassungen. Daß die ordentlichen Bettage jeden Monat angesetzt werden, ist keine Neuerung, da schon die KO. von 1539 so bestimmte, die von 1566 allem Anschein nach diese Ordnung voraussetzte[24]). Es werden auch nicht die ordentlichen Bettage mit den außerordentlichen zusammengezogen[25]), wenn schon es richtig ist, daß ein besonderes Verfahren für letztere nicht vorgeschrieben wird. Fortgelassen sind die Bestimmungen über die dem ordentlichen Bettag vorausgehende Beratung, über die Vorforderung solcher, die Ärgernis gegeben haben und über das Fasten. Für die Predigt wird Kürze anbefohlen, „damit das Volk nicht zu lang aufgehalten und zum Gebet unlustig und verdrossen gemacht werde"[26]).

Von gemeiner christlicher Danksagung ist gleichfalls die Rede; solche kann an besonders dazu anzusetzenden Tagen geschehen, welche die Superintendenten mit Bewilligung der Obrigkeit zu bestimmen haben, oder an den ordentlichen Bettagen. Hierdurch scheint nun allerdings eine Mischung des Ungleichartigsten zu geschehen[27]) und ein auffallendes Versagen des liturgischen Sinnes eingetreten zu sein; doch kann man in solchem Falle an ein Zurücktreten des Momentes der Buße denken. Der Bettag wird beim Wort genommen, und das dankende Gebet gibt dem Gottesdienst, dem ganzen Tag sein Gepräge.

Von Hessen aus ist die Lippische Kirche stark beeinflußt worden[28]). So waren denn in den Grafschaften Lippe, Spiegelberg und Pyrmont monatliche Bettage, am ersten Freitag jeden Monats, mit Predigt, Litaneigesang zur Abwendung wohlverdienter Strafe und zur Ermahnung zu ernsthaftigem Gebet, Buße und Lebensbesserung üblich schon vor der philippistischen KO. von 1571; die Feier ließ zu wünschen übrig, denn „alsdann nemen die Leute war irer Handarbeit, ... daher denn die Haubtursache alles zeitlichen und ewigen Unglücks entspringt"[29]).

[23]) Gedruckt 1574 zu Marburg durch Augustinum Kolbium, abermals aufgelegt Darmstadt 1724, Bettage, vgl. Register.

[24]) Gegen Henke-Zschimmer S. 246.

[25]) Desgl.

[26]) Vgl. hierzu die ähnliche Ermahnung i. d. Pfälz. KO. 1563, s. u.

[27]) Henke-Zschimmer a. a. O.

[28]) Ed. Theopold, Die Reformation in Lippe, Lage 1898, S. 23 f.

[29]) KO. Lemgo 1571, Bl. H, vgl. G. 3, bei Richter nur im Auszug.

In der Grafschaft Erbach dagegen machte sich der hessische Einfluß hinsichtlich der Bettage erst später geltend. Die KO. von 1560 (61), obwohl sie die Casselsche von 1539 benutzt hat[30]), enthält noch nichts darüber. Monatliche Buß- und Bettage wurden erst von Gräfin Maria und Graf Friedrich Magnus durch Edikt vom Jahre 1613 wegen damals grassierender Pest und Hungersnot ausgeschrieben[31]). Die Pest hat zwar auf etlicher Christen inbrünstiges Gebet hin etwas nachgelassen, doch wird dafür wenig Dank gesagt; so ist zu erwarten, daß der Allmächtige nicht nur diese Strafen erneuern, sondern auch die dritte Hauptplage, den Krieg, senden wird, „wie dann die täglich einkommende Zeitungen beständiglich mit sich bringen, das nit allein der Erb-Feind christliches Namens, sondern auch andere abgesagte Feinde des Evangelii in großer Kriegsrüstung stehen und mit blutigen gefährlichen Praktiken umbgehen, wie sie die Bekenner desselben dämpfen und gänzlich ausrotten mögen“. Solchem vorzubauen ist Gebet und bußfertiger Wandel das beste Mittel. Darum sind am ersten Mittwoch jedes Monats Bettage zu halten, am Sonntag zuvor zu verkündigen, durch Enthaltung von der Arbeit bis zum Ende des Gottesdienstes zu feiern. Das nach der Litanei zu sprechende Gebet „O Herr allmächtiger Gott, der du der Elenden Seufzen“ ist das letzte der auf den Bettag zu sprechenden Gebete aus der Hessischen Agende.

Von demselben Straßburg aus, das für die Hessische Gottesdienstordnung mitbestimmend war, hat Calvin allem Anschein nach die Anregung zur Einsetzung von Buß- und Bettagen empfangen. Ihre Ausgestaltung in Genf wie in anderen außerdeutschen calvinischen Kirchen ist hier nicht darzustellen. Auch vom Niederrhein, dessen reformierte Kirche bis zum Jahr 1610 ihr oberstes Kirchenregiment in den großen niederländischen Synoden hatte, sei abgesehen.

Aber in die Pfalz müssen wir einen Blick tun. Hier war der Bettagsfeier schon der Weg gebahnt durch die Pfalz-Neuburgsche (Ottheinrichsche) KO. von 1554 und die Kurpfälzische von 1556, welche sich, wie in vielen Stücken so auch in diesem, an die Württembergische von 1553 (s. u. S. 141) anschlossen. Es

---

[30]) Richter II, S. 222.

[31]) J. Ph. W. Luck, Versuch einer Reformations- und Kirchengeschichte der Grafschaft Erbach, 1772, S. 31, 35 ff.

brachte nämlich der Gebrauch der Litanei in einem Wochengottesdienst eine Art von Bußtag hervor[32]). Aber auch nur eine Art. Dagegen kommt es zu ausdrücklicher Anordnung des Bettags, mit diesem Namen durch die KO. von 1563, mit der ja der Calvinismus seinen offiziellen Einzug in Kurpfalz hält. Die Bettage sollten allwöchentlich stattfinden. Diese wöchentlichen verwandelt in monatliche die Pfälzische KO. von 1601[33]), die eine verbesserte und erläuterte Auflage der von 1563 sein will — ob nach hessischem oder nach einem andern Vorbild, bleibe dahingestellt. Vielleicht hat bei dieser Verwandlung die Erwägung mitgewirkt, daß die Bettagsfeier nur als gemeinsame ihren Zweck erfülle, bei allwöchentlicher Feier aber die ganze Bevölkerung „so viel möglich" zu ihr zu befehlen sich als undurchführbar erweisen mußte[34]). Weil die Begründung der Notwendigkeit von Bettagen typisch ist, so muß sie hier folgen[35]): „Und demnach der gerechte Zorn Gottes zu diesen letzten und bösen Zeiten, von Tag zu Tag, je lenger je mehr, mit grewlichen Schanden und Lastern, mit Gotteslesterung, Verachtung seines heiligen Worts, Fressen, Saufen, Unzucht, Hurerey etc. und dergleichen angezündet, und über Hand nimpt, daß höchlich zu besorgen, ja ohne Zweifel und gewiß ist, wo wir uns nicht anders in die Sachen und zu Gott schicken, das die schreckliche Straffen, die sich allenthalben erraigen, mit Gewalt einbrechen, und den unschuldigen mit dem schuldigen treffen werden: So ist hoch von nöten, daß man sich durch wahre christliche Buß und Bekehrung, auch ernstes, demütiges und glaubiges Gebet zu Gott dem Herrn wende und ihm gleichsamb in die Ruten falle."

Auch über die Art der Feier empfangen wir hier einigen Aufschluß: In allen Städten, Flecken und Dörfern soll allwege auf den ersten Mittwoch eines jeglichen Monats eine besondere Predigt und Bettag gehalten werden, darzu menniglich Jung und Alt, Mann und Weib und Gesinde so viel möglich, laut der ausgegangenen besonderen Mandate erscheinen sollen. — „Und sollen die Kirchendiener in solcher Predigt dienliche Text, so zur Erkandnuß unserer Sunden und des Zorns Gottes, auch zu

---

[32]) H. Bassermann, Geschichte der Evangelischen Gottesdienstordnung in Badischen Landen, 1891, S. 33, 45 ff.

[33]) Der genaue Titel bei Bassermann S. 101.

[34]) Bassermann a. a. O. S. 103.

[35]) Aus dem „Bettags-Predigten" überschriebenen Abschnitt.

wahrer Besserung des Lebens Anleitung geben, zu erkleren für sich nehmen, dieselben recht nach Gelegenheit der Zeit und fürstehenden allgemeinen Noth der Kirchen appliciren, auch vor und nach der Predigt Bußpsalmen singen und die Predigt mit dem Gebett, das auf alle Noht und Mengel der Christenheit gerichtet ist, beschließen. Und[36]) dieweil es ein Bettag sein soll, an dem alle Noht der Christenheit soll betrachtet werden, so soll die Predigt desto kürtzer gefasset sein, damit das Gebett, so etwas lang, für alle Stände und allerley Noth nach der Predigt geschehen möge." Dies Gebet tritt an die Stelle der Litanei, die, vorher auch in der Pfalz gebraucht, vom Calvinismus abgelehnt wurde. Stark abhängig von Calvin, leidet es bei warmen Worten und kräftigem Ausdruck an den schweren Fehlern der Breite und Länge[37]). Aus dem Bedürfnis nach Abkürzung stellte ihm die KO. von 1601 ein Parallelformular zur Seite, ohne dadurch den Calvinischen Typus des Bettagsgottesdienstes in seiner Schlichtheit wie in seiner Lehrhaftigkeit zu beeinträchtigen.

Zu den monatlichen Bettagen kam bei besonderem Anlaß ein Extrabettag, z. B. im Jahre 1610 gegen „die Praktiken der verschlagenen, heuchlerischen, unruhigen Jesuiten"[38]), mit besonders dazu vorgeschriebenem Gebet — eines der Zeichen, wie schon eine Reihe von Jahren vor Ausbruch des großen Krieges die Luft voll Schwüle und Spannung war.

Pfälzischem Kirchengebiet entstammt die älteste mir bekannte Sammlung von Bettagspredigten, von Johannes Rulmann, im Jahr 1604 erschienen[39]); die Predigten sind, wie es scheint, in Kreuznach, das damals kurpfälzisch war, gehalten. Homiletisch unbeholfen, meist nach Einem Schema gearbeitet, nach Auslegung, Lehre, Nutz und Gebrauch geteilt, nur alttestamentliche Texte behandelnd, wissen sie diesen für ihre Gegenwart etwas abzu-

36) Dieser letzte Satz wörtlich aus der KO. v. 1563, s. Richter II, S. 268.

37) Vgl. Bassermann S. 83 f. und S. 104: „jenes liturgische Unding".

38) ThLZ. 1892, S. 362.

39) Bettagspredigten: Das ist kurtze vnd einfeltige Erklärung etlicher fürnemer Text vnd Capitel der heiligen Schrift, so auf vnsere angeordnete vnd wolangestelte Christliche Bettage jedes Monats gehalten vnd gepredigt worden sind durch Joannem Rulmannum Niddanum, Diener am Wort Gottes. Psalm 50, 15. Luc. 3, 8; 24, 46. Gedr. zu Herborn, Christoff Raben 1604. Die Widmung an „Herren Danieln Furchund, Einwohner zu Bacharach" ist datiert „Creutzenach den 2 May Anno 1604". Auf 99 S. 12 Predigten. Bonner Univ.-Bibl., Gc, 285 (der Pfälz. KO. v. 1601 beigebunden).

gewinnen. Zwischen solchem, was uns Heutigen nur Spreu ist, findet sich doch das eine und andere gute Korn. Der Ausdruck ist kernig. Hinzu kommt der Vorzug der Kürze.

Die erste Predigt handelt von Saul und der Hexe zu Endor, 1. Sam. 28. Samuels Erscheinen ist Teufelstrug, der Teufel stellt sich, als wenn er der fromme Samuel wäre, er macht Saul nur noch trauriger und läßt dadurch seine Klauen sehen. Die Hauptmahnung ist, daß wir nicht bei Zauberern, Wahrsagern, Segnern Rat suchen. Ausführlicher handelt die zweite Predigt über 1. Mose 7, 1—24, von den Zauberinnen. Die Ausführung ist kulturhistorisch interessant: Regen und Ungewitter kommt von Gott. Die irren, welche bei schädlichem Unwetter sagen, das haben die Zauberinnen getan. Weder sie noch der Teufel kann eine Laus machen; wie sollten sie so mächtig sein, das Meer zu bewegen. Du sagst, sie bekennen es aber doch. Antwort: Der Teufel sieht, weil er als ein listiger geschwinder Geist in der Luft fährt, oft eher als wir Menschen, so sich ein Unwetter aufwirft, verblendet dann seine Dienerinnen, dies oder das zu tun, daß ein Unwetter käme, daß sie dann meinen, sie hätten es gemacht. Wir aber sollen es allein dem allmächtigen Gott zuschreiben[40]).

Die dritte Predigt handelt von den drei Männern im feurigen Ofen, Daniel 3, 1—30. Der Text lehrt uns, daß man keinen Götzen machen oder Gott den Herrn abbilden soll. „Es verhält sich ebenso hiermit, als wenn einer einen Affen mahlet und darbey schriebe, Siehe das ist der König: das geriethe ja dem König zum Spott, Schimpf und Nachtheil; Sollte es dann Gott dem HErren nicht auch zu Unehr geräichen, wann man ihn einer armen elenden Creaturen vergleichen will?“ Der Einwand, die Bilder seien der Laien Bücher, wird mit der Antwort des Heidelberger Katechismus, ohne diesen zu nennen, erledigt. Und auf den anderen, die Bilder seien ein schöner Zierrat in der Kirchen, wird geantwortet, Gott sei nicht wie ein Kind, das mit

---

40) Man sieht hier, wie die Finsternis des Hexenwahns sich langsam zu lichten beginnt. An der kurpfälzischen Landesuniversität war von 1563—1579 und 1583—1603 Professor jener Hermann Wilcken, der, in der Nachfolge Johann Weyers, 1585 ein „Christlich bedencken und erinnerung von Zauberey“ usw. pseudonym veröffentlichte, s. C. Binz, Doktor Johann Weyer, Zeitschr. d. Berg. Gesch.-Ver. 21. Bd., S. 95 ff. bes. 99. Mit dem hier Gesagten berührt sich die Predigt; der Prediger mag die Schrift oder den Verfasser gekannt haben.

Puppen umgeht; der Zierrat, der Gott gefällt, ist, daß die Kinder Gottes fleißig zur Kirchen kommen, zu hören, zu lernen und zu beten.

In der vierten Predigt, Text Jes. 37, 1—38, wird gezeigt, wie die Tyrannen trotzen, und zwar bis auf diesen Tag, „man sehe an die tägliche Exempel, nicht allein die Spanier und gantze Papistische Rotte, sondern auch wol die sich des Evangelii rühmen". Darum sollen wir nicht meinen, wir seien nicht Gottes Kinder noch Glieder der Gemein Christi, wenn wir von den Tyrannen geplagt werden, sondern an Act. 14, 22 denken, sollen unsere Sünden bekennen, daß wir mit ihnen solch Tyranney verursacht haben, sollen beten und in Geduld alles ausstehen; denn die Tyrannen können nicht weiter, als Gott ihnen zuläßt, und heute wie damals pflegt Gott sie zu stürzen. Unterdessen sollen wir leiden als Christen, Gott unsere Seelen befehlen und uns mit Matth. 5, 10—11 trösten.

In Nassau sollen wöchentliche Bettage schon „bei der ersten Reformation" eingeführt worden sein; wie es scheint waren es Wochenpredigten am Freitag, mit Verlesung der Litanei [41]). Ausdrücklich handelt von „Bättagen" die Kirchen-Visitationsordnung des Grafen Johann sen. und seiner Brüder Ludwig und Heinrich, vom Juli 1570. Hiernach ist auf „einen gewissen Tag" in der Woche Predigt zu halten, die Litanei vorzulesen und zum Gebet zu vermahnen. Dazu soll aus jedem Haus ein Erwachsenes kommen bei Strafe von $^1/_2$ Gulden. Desgleichen sollen im Jahre „zwei gemeine und General-Bettäge, nämlich auf Marci und Lucae gehalten werden, an welchen Niemand vor Schluß der Morgenpredigt Feldarbeit thun soll, bei 2 fl. Strafe" [42]). Ob diese Generalbettäge wirklich gehalten worden sind, ist mir nicht ersichtlich. Daß Fast- und Bettage in Zeiten der Not abgehalten werden sollten, also außerordentliche, bestimmte die Generalsynode zu Herborn v. J. 1586, deren Beschlüssen die Bestimmungen der

[41]) J. H. Steubing, Kirchen- und Reformations-Geschichte der Oranien-Nassauischen Lande. S. 196, vgl. S. 71, 129. In der „Instruction" des Grafen Wilhelm v. J. 1536 wird für den Mittwoch Predigt verordnet. In dem „Artikel einer Schrift an alle Pastores und Kirchendiener", „von des Erasmi Sarcerii Hand gebessert", einer „ganz besonderen temporären Instruction" (von welchem Jahr?) wird „alle 14 Tage ein gemeiner Bettag in der Wochen sammt einer kurzen Predigt von der Buß und Litanei" in Aussicht genommen, a. a. O. S. 228.

[42]) a. a. O. S. 360f.

niederländischen Nationalsynode zu Middelburg zugrunde liegt. Die regelmäßigen Bettage werden hier nicht erwähnt, ihr Fortbestehen wird einfach vorausgesetzt[43]. Wenn dann der erste Wochen-Bettag in jedem Monat sich heraushebt[44], indem er der gemeine Bettag genannt wird, so ist das wohl auf hessischen oder kurpfälzischen Einfluß zurückzuführen. 1607 wurden in einer von den Grafen Johann und Georg erlassenen Bettagsordnung die monatlichen Bettage vom Freitag auf den Mittwoch verlegt[45]. Der Visitationsabscheid von 1611 klagt über allerlei Unordnung und Ärgernis bei der Bettagsfeier. Ein Kirchspiel hält die Feier Morgens, das andere Mittags. Sie sollen sie alle „allein Morgends Vormittags, welches die bequemste Zeit dazu, quia plenus venter non orat libenter" abhalten, auch, „weil es ein gemeiner Bettag heißt und sein soll" einerlei Gebet gebrauchen und so viel möglich nach dem der Heidelbergischen (d. h. der Kurpfälzischen Agende) sich „regulieren und richten"[46]. Ein Nassau-Catzenellenbogenscher Visitationsabscheid, 1603 publiziert, befiehlt den Pfarrern für die Bettagspredigt: „Sollen auch bei ihren gewohnlichen ordentlichen Wochenpredigten auf die Bettag nicht bleiben, sondern extraordinarie ernste, scharfe und kräftige Buß- und Trostpredigten, dadurch die Leut den Nutzen und Notwendigkeit des Gebets desto besser verstehen und desto mehr dazu aufgemundert werden, nicht obenhin, sondern also, daß man ihren gotseeligen Eyffer und Ernst daraus spüren könne, und die Zuhörer desto einbrünstiger bewegt werden, thun und darzur ausbündige Textus poenitentiales aus den Propheten, Psalmen und sonsten aussuchen und erwehlen, es sey dann das Textus ordinarii ohne das dahin gehen und ad scopum bequemlich seyen".[47] Ob in Ostfriesland schon zur Zeit von Laskis Wirksamkeit Bettagsfeier gehalten worden ist

---

[43]) Steubing a. a. O. S. 392, auch bei Richter II, S. 476. Die Herborner Beschlüsse galten auch für Wittgenstein, Solms und Wied.

[44]) Steubing a. a. O. S. 197.

[45]) a. a. O. S. 394ff. Dabei wird der „hämische Ausfall, welchen Brower in seinen Annal. Trev. lib. XXIII p. 450 gethan hat", erwähnt: „daß die monatlichen Bettage zu Ehren des Grafen Johann des älteren, welcher auf einen Mittwochen gestorben, von den damaligen Predigern angeordnet worden wären".

[46]) Steubing S. 403.

[47]) Steubing S. 403. Auch bei F. W. Cuno, Johann der Ältere, 1869, S. 130.

in der Weise, wie er sie später für die Londoner Flüchtlingsgemeinde mit so liebevoller Sorgfalt anordnete[48]), weiß ich nicht. Ein allgemeiner Bettag wurde auf Ersuchen der Emdener Prediger durch Graf Edzard im April 1583 angeordnet, als Verhandlungen über eine Vereinigung der lutherischen und reformierten Kirche stattfanden. Die Emdener KO. von 1594 sieht bei andauernder Not Fast- und Bittage mit Abendmahlsfeier vor. Später fiel das Abendmahl fort, wohl weil man fühlte, daß es „als fröhliche Hochzeitsfeier" zum Tag einer „Erniedrigung" weniger paßte[49]).

Von etwas anderer Art sind Anfang und Entwicklung der Bettagsfeier in lutherischen Kirchengebieten von Mittel- und Norddeutschland. Schon früh sind Ansätze wahrzunehmen, aber es bedarf z. T. längerer Zeit, bis sie sich entfalten. Im Jahre 1529 hatte Luther in seiner Schrift „Vom Kriege wider die Türken" angesichts der Türkennot zu Buße und Gebet aufgefordert. Zwei Männer müssen gegen den Türken streiten, einer heißt Christianus, der andere Kaiser Carolus. „Christianus soll der erste sein mit seinem Heere . . . d. i. der frummen, heiligen, lieben Christen Haufe." Der muß Gott die Rute aus der Hand nehmen und das geschieht durch Buße und Gebet[50]), wozu die Pfarrer das Volk aufs fleißigste ermahnen sollen. Die Prozession widerrät Luther als eine heidnische, unnütze Weise; „das mocht aber etwas thun, so man, es wäre unter der Messe, Vesper oder nach der Predigt in der Kirchen die Litanei, sonderlich das junge Volk, singen oder lesen ließe". Ausführlicher handelt Luther vom Gebet gegen den Türken im J. 1541 bei dem bevorstehenden Krieg[51]). Obwohl er bekennt, es fechte ihn selbst oft an, daß er zweifeln möchte „an unserm Gebet", weil „unser Sünde und Bosheit zu groß, der Papisten unbußfertiges Toben und unsers Teils Undankbarkeit Übermacht ist"[52]), so fordert er doch auf, fortzufahren im Gebet, es geschehe darauf, was Gott wolle. Von besonderen, eigens dazu anzu-

[48]) In der Forma ac Ratio, s. A. Kuyper, Joannis a Laski opera II, p. 239 ff.

[49]) N. C. Kist, Neêrlands Bededagen, I S. 130 f.

[50]) Erl. Ausg. 31, S. 42 ff.

[51]) „Vermahnunge zum Gebet wider den Türken." E. A. 32, S. 74 ff. Vgl. C. J. Cosack, Zur Gesch. der ev. asketischen Literatur in Deutschland, a. d. Nachl. veröffentl. v. B. Weiß, S. 165 ff. (Zur Literatur der Türkengebete.)

[52]) S. 91.

setzenden Bettagen spricht er zwar auch hier nicht, aber er empfiehlt doch, dem Gottesdienst einen besonderen Charakter zu geben, eine Wendung zum Bußgottesdienst hin. Am Feiertag[53]) soll man nach der Predigt (es sei Morgends oder Abends oder umb einander) den 79. Psalm: Herr es sind die Heiden in dein Erbe gefallen, singen oder den 20. Psalm: Der Herr erhöre dich in der Not, und zwar „ein Chor umb den anderen, wie gewohnet". Danach ein wohlgestimmter Knabe vom Chor Domine non secundum, darauf ein anderer den Trakt Domine, ne memineris und darauf der ganze Chor knieend adiuva nos Deus. Darauf mag der Laie singen (wo man will): Erhalt uns Herr bei deinem Wort, verleih uns Frieden oder das Vater Unser. Wo das nach der Predigt zu lang wird, kann man es als Introitus oder auch wohl unter der Kommunion singen. „Solchs wäre zum öffentlichen Gebet (neben der Litania) Ceremonien auf diese Noth genug[54])." Für den einzelnen gibt er ein Gebet zum Gebrauch in Kirche und Haus, falls er nicht bessere Worte zu finden weiß[55]).

Als eine Art von Buß- und Bettagsproklamation kann Luthers Umlaufschreiben an alle Pfarrherren vom Jahr 1539 angesehen werden, denn es fordert auf zum Gebet um Abwendung der von den Türken wie auch von den Papisten drohenden Bedrängnis. Man solle Gott bitten, daß er uns mit einer anderen Rute, es sei Pestilenz oder sonst eine, heimsuche „und nicht die Türken uns so sicher und schlafend überfallen, vielweniger aber durch der Papisten Wüthen uns unter einander selbst fressen und aufräumen lasse"[56]). Ein ähnliches Schreiben erließ er gemeinsam mit Bugenhagen auf Veranlassung des Kurfürsten im Jahre 1543[57]). Auf das bisherige Gebet, so heißt es

[53]) Cosack bevorzugt die Lesart Freitag, vgl. E. A. Anm. 20. Aber nach dem Zusammenhang muß es doch wohl wie im Text der E. A. Feiertag heißen. So auch die ältesten Drucke.

[54]) S. 88.

[55]) „Himmlischer Vater, wir habens ja wohl verdienet" . . dies Türkengebet ist mehr als ein Jahrhundert lang, „durch Luthers großen Namen empfohlen", gebraucht worden. Mit Recht bezeichnet es Cosack als zu reflektiert, namentlich in der Ausführung des Gedankens, daß Papst und Türke kein Recht hätten, uns zu strafen. Auch ist es stark anthropomorphistisch: „Wach auf, lieber Herre Gott, lasse dich nicht umb unser Sünde willen also mit Füssen treten."

[56]) De Wette V, S. 167ff.

[57]) a. a. O. S. 544ff.

hier, ist keine Buße gefolgt, sondern Wuchern, Stehlen; ein gut Teil der eingesammelten Türkensteuer ist vertan worden, der Zug im vergangenen Sommer ist nicht geraten. Dennoch, da das Gebet uns geboten ist, so müssen wir damit fortfahren, auf daß unser Gewissen frei sei. Das Mittagsläuten soll man anstehen lassen, dafür in den Kirchen nach der Predigt ernstlich beten helfen, auch die Kinder in den Häusern beten lassen: „Vergesset auch des Reichstags nicht zu Nürnberg, betet, daß die Fürsten einmal mit Ernst ihre Uneinigkeit lassen". [58])

In manchen lutherischen Ländern blieb die alte Bitt- oder Betwoche vor Pfingsten erhalten, teils mit ihren Prozessionen [59]), so in Kurbrandenburg [60]), teils ohne sie, wie in den Fürstentümern Calenberg und Göttingen [61]). Oder es wurde ein Tag der Kreuzwoche zu einer Art von Bettag bestimmt, wie 1526 für Schwäbisch Hall [62]). Einige Kirchenordnungen, z. B. die Lauenburgische, die Braunschweigische, setzten an Stelle der alten Rogationen auf den Montag nach Cantate (Rogate?) eine Feier an, die man einen Bettag vor der Ernte nennen könnte, die aber gewöhnlich den Namen Hagelfeier trägt [63]). Zahlreicher sind die lutherischen „Landeskirchen", welche die Bittwoche aufgaben, aber in jeder Woche die Litanei Mittwochs oder Freitags singen ließen und damit die alte Fastenbedeutung dieser dies

---

[58]) S. 546.

[59]) RE.[3] III, Bittgänge, S. 249.

[60]) Richter KOO. I, S. 333.

[61]) „Es haben etwa die Alten solches Gebets halber eingesetzt die Kreuzwochen (die Rogationen). Es ist aber der Teufel balde dazu kommen und hat solche Wohlmeinung beschmeist mit merklichem Mißbrauch . . . Wollen derhalben, daß solch Affenspiel mit der Procession gar abgeschafft, aber nichtsdestoweniger solche Bettage mit Predigen, Sacramentreichen und der Litanei des Morgens früh ehrlich gehalten werden." 1542, Richter I, S. 366. Vgl. L. A. Petri, Agende der hannoverschen Kirchenordnungen 1852, S. 143; Kliefoth, Zur Geschichte der Litanei, Neues Mecklenburgisches Kirchenblatt 1861, S. 120.

[62]) Richter I, S. 45. Da soll gepredigt werden, wie durch das Blut Christi alle Dinge zur Notdurft des Menschen geheiligt werden, und die Kirche ist zum Gebet für die Früchte der Erde zu ermahnen. Die Kirchenordnung für Neuenrade in der Grafschaft Mark (1564) von Hermann Wilcken (siehe oben S. 133 Anm.), in der Lehre zum Teil reformiert, aber im Liturgischen lutherisch, verordnet für den Tag nach Himmelfahrt Betmesse, s. Jahrbuch des Vereins für die Evangelische Kirchengeschichte der Grafschaft Mark II, 1900, S. 105.

[63]) Im Herzogtum Braunschweig hat sich diese bis heute erhalten.

stationum aufnahmen, da die Litanei, obschon sie keineswegs ausschließlichen Bußcharakter hat, doch als Bußgebet oder -gesang sich besonders zu eignen schien. Für das Herzogtum Sachsen hatte schon die Kirchenordnung von 1539 befohlen, daß die Litanei in den Städten alle Mittwoch oder Freitag nach der Predigt gehalten werde, in den Dörfern den anderen Sonntag einmal zu gelegener Stunde, auf die vier Quatember aber eine Wochen lang — wiederum Ansätze zu regelmäßigen Buß- und Bettagen in der lutherischen Kirche. Mit der Ausführung haperte es freilich, denn in den Generalartikeln von 1580 wird über mangelhafte Beteiligung geklagt und befohlen, die Litanei unnachlässig zu halten „als das gemeine Gebet für alle Noth der Christenheit“[64]). Jedes Haus soll wenigstens eine Person schicken, „damit auch durch sie das gemeine Gebet, zur Abwendung Gottes Zorns, der Gebühr nach christlich verrichtet werden möge“[65]). Ein Ansatz zum Bußtag ist es auch, wenn in den Graf- und Herrschaften Hoya, Rittperg, Bruchhausen usw. am Tag Allerheiligen die Pastoren zur Erinnerung an die große Wassersnot vom Jahre 1570 zur Buße und Besserung ermahnen[66]). Nach der Oldenburgischen Kirchenordnung von 1573 war für Stadt und Land der erste Freitag eines jeden Monats dazu ausersehen, „das Volk treulich und fleißig zu ermahnen, daß sie gerne zur Kirchen und Predigt kommen wollen, Gott für seine großen Wohlthaten und Gaben von Hertzen danken und ihn umb Verzeihung aller Sünden durch Christum und umb Erlassung und Linderung der wohlverdienten Straffe demütiglich bitten, und andere Noth der Christenheit und einer jeden insonderheit behertzigen und Gott fürtragen“[67]).

Monatliche „Bedemissen“ finden sich in Göttingen schon 1604 und vierteljährliche, an den Quatembertagen, noch früher[68])

---

[64]) Richter II, S. 442 f. „Von der Litania und gemeinen Bettagen in der Wochen.“

[65]) Vgl. oben S. 134.

[66]) Hoyasche Kirchenordnung, bei Richter II, S. 355.

[67]) L. Schauenburg, Hundert Jahre oldenburgischer Kirchengeschichte, II, 1897, S. 190. Hiernach hat die Kirchenordnung die Bezeichnung Bußtage noch nicht. Warum Schauenburg diese Tage außerordentliche Bußtage nennt, ist nicht einzusehen. Daß in betreff ihrer die Kirchenordnung von der Linie streng lutherischer Observanz, die sie sonst inne halte, abweiche, wird richtig sein.

[68]) K. Knoke, Eine Bußtagsliturgie aus dem Jahre 1657, „Halte was du hast“ XVIII, S. 358, Anm. 1.

In Schleswig-Holstein sollen anfangs Fast-, Buß- und Bettage auf Anordnung der Regierung — die Kirchenordnung sagt nichts davon — zu unbestimmter Zeit mit Predigt, Gebet, Psalmen und Litaneien begangen worden sein, zuerst in dreitägiger Feier. Seit 1580 aber sei aus Veranlassung einer Pest die jährliche Feier von zwei Buß- und Bettagen kurz vor dem Sonntag Rogate fester Gebrauch geworden, wozu der Superintendent den Predigttext mitteilte, disponierte und kurz erklärte[69]). Hamburg hatte bis zum dreißigjährigen Krieg keinen eigentlichen Bußtag. Bei entsprechendem Anlaß wurden besondere Gebete verfaßt zum gottesdienstlichen Gebrauch, z. B. 1589 beim Brand des Nikolaiturmes, 1599 beim Einfall der Türken in Deutschland[70]).

Im lutherischen Teil von Süddeutschland ist von dem Stand in Bayern und Franken der in Württemberg zu unterscheiden. Dort ist, so viel ich sehe, kein Unterschied gegenüber Nord- und Mitteldeutschland, hier aber eine Ausgestaltung der Ansätze zum Bettag, so daß, wennschon der Name erst später erscheint, die Sache doch in der Mitte des 16. Jahrhunderts da ist. Die (von Brenz verfaßte) Kirchenordnung für Schwäbisch Hall von 1543 erwähnt die Rogationen, die ihre Vorgängerin von 1526 (siehe oben S. 138) noch in gereinigter Gestalt beibehält, nicht mehr, will aber die Litanei zur Zeit gemeiner Unfälle an gelegenen Tagen in der Woche gehalten wissen, „nicht diser Meinung, das durch den Verdienst solcher gehaltenen Litaneyen Gott versönet und der Unfal verjagt, sondern, das die christlich Gmein und fürnemlich das jung Volck, durch die offenlich Litaney erinnert werde, was man in gegenwürtiger Not ohn Unterlaß bitten sol, auch wie not es sey, rechtgschaffne christliche Buß zu thun“[71]). Hiernach sollte man meinen, daß nur in besonderen Notzeiten der Gebrauch der Litanei stattzufinden hätte. Dem scheint es nun zu widersprechen, daß in derselben Kirchenordnung nachher für den

[69]) H. N. A. Jensen, Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, herausgegeben von A. L. J. Michelsen, Kiel 1877, III, S. 175.

[70]) „Ein Gebedt der Karken tho Hamborch wedder de twe Erffynnde der Christenheit, dem Pawest vnde Türcken, Hamborch anno 1599“ teilt Mönckeberg mit in der „Monatsschrift für die evangelisch-lutherische Kirche im hamburgischen Staate“, 1. Jahrgang 1881, S. 288 ff.

[71]) Richter II, S. 16.

Donnerstag[72]) Gesang der Litanei und das Gebet, auf die gegenwärtige Not gerichtet, verordnet wird. Wahrscheinlich haben wir in der ersten Anordnung eine Verfügung allgemeiner Art zu sehen, in der zweiten eine Art Ausführungsbestimmung in Anbetracht der damaligen Zeitlage. Auffallenderweise wird nun später da, wo von den Wochengottesdiensten gehandelt wird[73]), dieses Bußgottesdienstes mit Litanei keine Erwähnung getan, so daß man zweifelhaft sein kann, ob von den zwei Wochengottesdiensten in den Städten der eine der für die Litanei vorgesehene ist oder ob diese daneben noch einen dritten konstituiert. (In letzterem Fall würde in den Dörfern zu dem einen Werktagsgottesdienst, der für sie bestimmt ist, noch der mit der Litanei als zweiter hinzukommen.) Wahrscheinlich ist das erstere. Dafür spricht auch die Fassung des „Am Werktag" überschriebenen Abschnittes in der Kirchenordnung von 1615, welche in der Vorrede von sich sagt, daß in ihr „in substantialibus nichts geändert, sondern allein an etlichen Orten notwendige Erläuterung ...[74]) angestellt worden" sei. Denn während der genannte Abschnitt in der Kirchenordnung von 1553 mit den Worten schließt: „das man .... nach der Predig jedesmals ein teutschen Psalmen singe, und werde mit gewonlichem Segen beschlossen", heißt es in der Kirchenordnung von 1615 nach dem Wort „singe": „doch daß den einen Tag in der Wochen an statt des Psalmens nach der Predigt die Letaney gehalten und mit gewohnlichem Segen beschlossen werde". Und dann wird noch hinzugefügt, daß auch, wenn in die Woche Hochzeit oder Leichenpredigten einfielen, die Predigt „an dem gewohnlichen Bettag" gleichwohl nicht unterlassen werden soll. Hier zum erstenmal und zwar im Text, nicht in der Überschrift, kommt in Württemberg die Bezeichnung Bettag vor. Der war aber schon vorher vorhanden und zwar als wöchentlicher[75]).

Nun wurden aber auch bei besonderem Anlaß Bußermah-

[72]) Richter II, S. 20.

[73]) A. L. Reyscher, Sammlung der württembergischen Gesetze VIII, S. 215.

[74]) Kirchen Ordnung. Wie es mit der Lehre und Ceremonien im Hertzogthumb Würtemberg angericht vnd gehalten werden soll. Stuttgardt. Bey Johann Weyrich Reßlin Anno MDCXV. S. 205.

[75]) Daß seit 1568 der je vierte Feiertag zu einem Buß- und Bettag geworden sei (Allgemeines Kirchenblatt 1853, S. 566, Referat von Kliefoth), finde ich nicht bestätigt.

nungen vorgeschrieben. Verordnungen dieser Art sind nachzuweisen aus den Jahren 1588, 1594, 1608, 1613. Derjenigen von 1594 während des Türkenkrieges ist eine Vermahnung und Gebet nach vollendeter Predigt beigegeben, auch wird befohlen, daß der „vor der Zeit wider den Türken gestellte Gesang: O Herr ich rief dein Namen an“ wieder gesungen und die sogenannte Türkenglocke als Aufforderung zum Gebet mittags zwölf Uhr geläutet werde[76]).

Im Buß-Mandat von 1613 wird geklagt über schädliche Plag an Abgang des Viehs, klägliche Teuerung und Hungersnot, verderbliche Seuchen, die viele tausend Menschen etwa auch plötzlich dahingerafft. „Insonderheit ist vor etlichen Tagen des gerechten Gottes Hand und Rach schwer über uns gefallen durch das erbärmliche, schröckliche Hagelwetter und grausamen Wasserguß . . . Und hat des Höchsten Ungnad uns so viel deutlicher sich gezeigt, dieweil er die Hoffnung auf ein so stattlichen Segen, dergleichen lange nit gesehen worden, uns so plötzlich wieder entrucket und damit zu verstehen gegeben, daß wir solche Gaben gar nicht würdig seien . . . So will die höchste Notdurft erfordern, daß wir durch wahre Erkenntniß und Reu unserer Sünden, desgleichen durch lebendigen Glauben an unsern Erlöser und Mittler, Jesus Christ, auch Anstellung gottseligen Lebens mit ihm versöhnt und darauf mit eiferigem Gebet seine göttliche Hülf in gegenwärtiger großer Not erhalten mögen.“ Man sollte erwarten, daß diese Mandate den Bettagen gegolten hätten. Aber es erschien offenbar nicht hinreichend, die Bußermahnungen nur an ihnen ergehen zu lassen; durch alle Gottesdienste hindurch sollten sie geschehen. Einige enthalten auch Anweisungen für die Predigt: Die Prediger[77]) sollen in den ordentlichen Predigten data occasione textus die Leute erinnern, von ihren Sünden abzustehen, den Allmächtigen um Verzeihung, Erhaltung bei seinem Wort in Fried und Ruh, Abwendung der Gefahren anzurufen; doch sollen dergleichen Dehortationen also beschaffen sein, damit nit die schreckhafte gutherzige Christen noch kleinmüthiger gemacht, sondern die Leut neben christlicher Buß sich auch der göttlichen Gnad und Schutzes zu getrösten wissen.

---

[76]) H. Hartmann, Zur Geschichte der Bußtage und einiger anderen kirchlichen Einrichtungen in Württemberg, 1842, S. 6 f., s. auch A. L. Reyscher, a. a. O. VIII, S. 298.

[77]) Buß-Reskript v. 27. Januar 1588, s. Hartmann a. a. O. S. 6ff.

Die Prediger sollen sonderlich dahin sehen, daß die Pfarrkinder in der Trübsal nicht ungeduldig seien, oder wider Gott murren, sondern vielmehr neben der wahren Reu und Bekehrung zu Gott, auch zu Christlichem Mitleiden und herzlicher Barmherzigkeit gegen ihren Mitbrüdern, so bereits durch die Plag getroffen, beweget und daher vermahnt werden, daß sie an ihnen die schuldige brüderliche Liebe erzeigen[78]).

Schon vor dem dreißigjährigen Krieg hat somit die evangelische Buß- und Bettagsfeier ein ansehnliches Stück Geschichte durchlaufen. Auch in Nord- und Mitteldeutschland hat sie damals schon Fuß gefaßt. Allerdings kommen hier anfangs nicht sowohl Bettage als vielmehr Betstunden vor, bei welchen das Moment der Buße mehr oder weniger stark betont wurde, einmal oder mehrmals in der Woche, und wenn es Buß- und Bettage sind, so haben sie lokalen Charakter, indem sie zum Gedächtnis einer Heimsuchung oder zur Abwendung von Unglücksfällen dienen sollen, denen eine enger umgrenzte Gegend ausgesetzt war[79]). Da und dort wird dieses Stadium aber schon vor dem großen Krieg in den genannten Landesteilen überschritten. Immerhin ist der ständige Bettag, der mehr ist als ein Wochengottesdienst mit geringerem oder kräftigerem Einschlag von Bußgedanken, zwar nicht als ein Erzeugnis süd-westdeutschen Bodens zu betrachten, aber doch als eine Pflanzung, die auf diesem Boden, was Deutschland betrifft, am besten gediehen ist. Man könnte statt dessen auch sagen, daß es dasjenige Gebiet sei, das, religiös-kirchlich angesehen, von Straßburg und von Genf her seine hauptsächlichen Einwirkungen empfing. Das gilt freilich nicht von Württemberg, das einen anderen Typus aufweist; indessen hat die Württembergische Kirche sich in manchen liturgischen Dingen dem Einfluß ihrer nächst-stammverwandten Umgebung nicht entzogen, und so werden hier unter diesem stillen Einfluß auch die Bettage emporgekommen sein.

Gewinnt somit der Buß- und Bettag in unserer Periode ein Stück Boden nach dem andern, so kann von einer inneren Entwicklung, einem Fortschritt keine Rede sein. Ausbreitung findet statt, aber keine Vertiefung. Vielmehr ist gegenüber der anfangs noch aufleuchtenden Erkenntnis, daß des Tages Aufgabe

---

[78]) Buß-Mandat v. 1613, a. a. O.

[79]) Vgl. Allg. Kirchenbl. 1853, S. 568.

sei, das Volk bereit zu machen zur Einkehr bei sich selbst und zum Gebet (Straßburg; Schwäbisch-Haller Kirchenordnung 1543) sehr rasch eine Rückbildung ins Vorchristliche geschehen, insofern als eine Einwirkung auf Gott als der eigentliche Zweck der Veranstaltung betrachtet wird. Gott in die Ruten fallen — darauf kommt's hinaus, auch da, wo diese sehr beliebte Wendung nicht ausdrücklich gebraucht wird. Also in religiöser Hinsicht ein Rückschritt, und bis zum Ende unserer Periode ist kein Anzeichen wahrzunehmen, welches das Wiederemporkommen einer reineren, innerlichen Auffassung ankündigte. Darum ist doch das Liturgische in dieser Zeit der Beachtung wert. Schon die Wahl des Wochentages ist nicht ohne Bedeutung. In Straßburg war es der Dienstag, einer der jüdischen Fasttage. Das kann nicht zufällig sein. Wahrscheinlich war er in beabsichtigtem Gegensatz zu den Fasttagen der römischen Kirche, Mittwoch und Freitag, gewählt. Judaisierender Zug, wie er der oberländischen Art nahe liegt, die zum späteren reformierten Typus neigt, so möchte einer sagen. Aber auch in Lübeck waren der Dienstag und Donnerstag Bettage[80]), während in der calvinischen Pfalz der Mittwoch bestimmt wurde, in Nassau der Freitag auch nach der Calvinisierung geraume Zeit dem Bettag verblieb, um dann mit dem Mittwoch zu tauschen. Zwischen Mittwoch und Freitag wird die Wahl gelassen in der Kölnischen Reformation; auch hierin wird Butzer Melanchthon nachgegeben haben, dem gerade die durch die abendländische Fastenpraxis charakterisierten Tage am geeignetsten erscheinen mochten. Und so wird man aus demselben Grunde in den meisten lutherischen Kirchen für den Gebetsgottesdienst mit Litanei, diesen Ansatz zum Buß- und Bettag, den Freitag bestimmt haben. Montag und Sonnabend empfahlen sich nicht wegen der unmittelbaren Nähe des Sonntags und der damit zu befürchtenden Förderung des Müßiggangs; auch hatten sie keinerlei Tradition hinter sich. Daß aber der Sonntag selbst so selten zum Tag der Buß- und Bettagsfeier gewählt wurde, ist gewiß kein Zufall. In Straßburg geschah es ein paar Mal zu Anfang, aber da galt die Feier vornehmlich der Vorbereitung auf wichtige Verhandlungen, bei der das Moment der Buße sehr zurücktrat. Sowie dies sich stärker geltend machte, der Bettag als Buß- und Bettag sich zeigte,

---

[80]) Allg. Kirchenblatt 1853, S. 567.

wurde in richtigem liturgischen Gefühl vom Sonntag, dem Freudentag, abgesehen[81]). In demselben gesunden Empfinden nahm man fast durchweg von dieser Kombination Abstand, aus welchem heraus man auch, mit verschwindenden Ausnahmen, den Bußtag ohne Abendmahl ließ. Denn die Hochfeier des neuen Bundes, bei allem Ernst doch freudiger Art, paßt in der Tat so wenig zu ihm, wie der Freudentag in der Reihe der Tage, das Ostern der Woche. Daß der gottesdienstlichen Feier ein besonderer Charakter aufzudrücken sei, dafür hatte man, wenn auch nicht überall, ein Gefühl. Darum legen die Pfälzische Kirchenordnung von 1563 wie die Hessische Agende von 1573 an diesem Tage auf das Gebet so entschieden den Nachdruck, daß sie für die Predigt Kürze verlangen; das Volk darf nicht zum Gebet „unlustig und verdrossen" gemacht werden. Die Pfälzische Kirchenordnung hat dann freilich als Ersatz nichts anderes zu bieten, als das „etwas lange" Gebet, so daß die Gemeinde vom Regen in die Traufe kam. Demgegenüber bedeutet es eine Bereicherung, wenn die Hessische Agende den Gottesdienst mit der Litanei, die sich ja zu dem Tage besonders schickt, schließen läßt[82]). Noch richtiger verfährt die Württembergische Kirchenordnung von 1553, indem sie den Gesang der Litanei unmittelbar auf die Predigt folgen läßt; danach ein stilles Vaterunser und der Segen[83]). Damit wird die Litanei zu einem Widerhall der in der Bußtagspredigt angeschlagenen Töne und nicht bloßer Ausklang oder Beschluß. Wenn dabei gestattet wird, daß die Litanei auch vom Pastor gelesen werde, so wird sich dieser liturgische Fehler — denn zum Vorlesen eignet sich die auf Dialog von Haus aus angelegte Litanei durchaus nicht[84]) — nur als Notbehelf bei mangelhaftem Kirchenbesuch verstehen,

---

[81]) Daß man am Niederrhein mitunter den liturgischen Fehler beging, den Sonntag als Fast- und Bettag zu bestimmen, mag z. T. in der gefährlichen Lage vieler Gemeinden „unter dem Kreuz" begründet gewesen sein. Sie kamen durch einen Feiertag in der Woche, den die katholische Umgebung nicht beging, eher in die Lage, von ihren Feinden bemerkt und behelligt zu werden.

[82]) Vgl. Zpr. Th. XX (1898) S. 194, vgl. XXI S. 20.

[83]) Kliefoth, Liturg. Abhandlungen VIII, S. 204, der dann bemerkt: „Man hat sich in den ältern Zeiten unserer Kirche wohl gehütet, den Buß- und Betgottesdiensten ganz sinnwidrig die Form des sonn- und festtäglichen Hauptgottesdienstes zu geben."

[84]) MGKV. Die Litanei, S. 324, 329.

wenn auch nicht verzeihen lassen. Ein glücklicher Griff muß es genannt werden, wenn die Hessische Agende die Diener des Wortes und die Ältesten vor dem Bettag sich versammeln läßt, um zu erwägen, „von was Sachen“ die Bettagspredigt die Zuhörer ermahnen soll. Denn dadurch bekommt die Predigt mehr Gewicht; muß sie angreifen, warnen, strafen, so ist es nicht nur einer, sondern eine Gemeinschaft, das in erster Linie zur Gemeindepflege berufene Organ, das hinter dem ernsten, vielleicht strengen Wort steht. Auch das Bettagsmandat oder die Bettagsproklamation, wie sie dem Tag vorausgehend, auf ihn vorbereitend, damals fast überall üblich war, erhöhte den Ernst der Feier und trug dazu bei, ihr ein besonderes Gesicht zu geben; es mangelt ihr etwas, wo sie nicht eingeführt oder weggefallen ist.

Der weiteren Entwicklung des Bußtags fehlt es nicht an Epochen und nicht an merkwürdigen, charakteristischen Momenten. Seine Bedeutung in der Gegenwart ist nicht überall klar erkannt, nicht einmal seine Existenz erscheint durchaus gesichert. Hat er heute noch Daseinsberechtigung? oder ragt er als ein Trümmerstück in unsre Zeit hinein, vielleicht noch festgehalten in seiner Umgebung, wie ja viel liturgisches Gut der Vergangenheit lange erhalten bleibt in einer Umgebung, in die es nicht mehr paßt, bis dann doch einmal seine Stunde schlägt? Was verbürgt dem Bußtag den Bestand? Alsbald erheben sich Wünsche, die seine gottesdienstliche Gestalt betreffen. Auch die besondere Aufgabe der Buß- und Bettagspredigt stellt sich zur Diskussion. Es erhebt sich z. B. die Frage, ob sie bei allem Bewußtsein des Abstandes von der prophetischen Predigt, und zwar nicht nur des zeitlichen Abstandes, von dieser zu lernen hat, ob darum in ihr ein sozialer Ton anzuschlagen ist, oder doch das Soziale stoffbestimmend sein darf. Dann wäre sie auch auf Kleinerts Buch „Die Propheten Israels in sozialer Beziehung“ [85]) zu verweisen.

[85]) Leipzig 1905.

Die organische Einfügung des Chorgesangs in den evangelischen Gottesdienst.

Von

Daniel von der Heydt.

„Im Allgemeinen gilt der Grundsatz, daß Geistlicher, Chor und Gemeinde in organischer Wechselwirkung ein lebendiges Ganzes der jeweiligen Handlung darstellen.“

(Schöberlein, Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesanges.)

Der Gemeindegottesdienst der evangelischen Kirche, wie er im 16. Jahrhundert seine in der römischen Messe aufbewahrten Formen aus der altkirchlichen Ordnung herübergenommen hat, bildet ein in sich abgeschlossenes Ganzes. J. Nitzsch unterscheidet in seiner praktischen Theologie (1860, § 348) drei Teile des sonn- und festtägigen Gottesdienstes: 1) einen begründenden Introitus, 2) eine Mitte der Besonderung und Entwicklung, 3) einen aufsammelnden, abschließenden Ausgang. Nach dieser grundlegenden Festsetzung ergiebt sich eine Ordnung, die jedem liturgischen Teilstück seine ihm gebührende Stelle anweist. In den Eingangsteil gehören die allgemeinen Bekenntnisse, Danksagungen und Bitten, in den Predigtteil die Bezugnahme auf das Besondere der christlichen Lebensführung, in den Schlußteil die besonderen und zusammenfassenden Danksagungen, Fürbitten, und Gelübde. Dabei ist im Sinne des evangelischen Bekenntnisses festzuhalten, daß das handelnde Subjekt des Gottesdienstes die Gemeinde ist. Die zum Gottesdienst versammelten Christen schließen sich zu einer Gemeinschaft zusammen, um dem, was ihr religiöses Leben ausmacht, einen gemeinsamen Ausdruck zu geben. Darum verwirft Schleiermacher die Auffassung des Gottesdienstes als eines wirksamen Handelns, d. h. eines Handelns, welches durch die Verwirklichung eines erstrebten Zweckes

wenn auch nicht verzeihen lassen. Ein glücklicher Griff muß es genannt werden, wenn die Hessische Agende die Diener des Wortes und die Ältesten vor dem Bettag sich versammeln läßt, um zu erwägen, „von was Sachen“ die Bettagspredigt die Zuhörer ermahnen soll. Denn dadurch bekommt die Predigt mehr Gewicht; muß sie angreifen, warnen, strafen, so ist es nicht nur einer, sondern eine Gemeinschaft, das in erster Linie zur Gemeindepflege berufene Organ, das hinter dem ernsten, vielleicht strengen Wort steht. Auch das Bettagsmandat oder die Bettagsproklamation, wie sie dem Tag vorausgehend, auf ihn vorbereitend, damals fast überall üblich war, erhöhte den Ernst der Feier und trug dazu bei, ihr ein besonderes Gesicht zu geben; es mangelt ihr etwas, wo sie nicht eingeführt oder weggefallen ist.

Der weiteren Entwicklung des Bußtags fehlt es nicht an Epochen und nicht an merkwürdigen, charakteristischen Momenten. Seine Bedeutung in der Gegenwart ist nicht überall klar erkannt, nicht einmal seine Existenz erscheint durchaus gesichert. Hat er heute noch Daseinsberechtigung? oder ragt er als ein Trümmerstück in unsre Zeit hinein, vielleicht noch festgehalten in seiner Umgebung, wie ja viel liturgisches Gut der Vergangenheit lange erhalten bleibt in einer Umgebung, in die es nicht mehr paßt, bis dann doch einmal seine Stunde schlägt? Was verbürgt dem Bußtag den Bestand? Alsbald erheben sich Wünsche, die seine gottesdienstliche Gestalt betreffen. Auch die besondere Aufgabe der Buß- und Bettagspredigt stellt sich zur Diskussion. Es erhebt sich z. B. die Frage, ob sie bei allem Bewußtsein des Abstandes von der prophetischen Predigt, und zwar nicht nur des zeitlichen Abstandes, von dieser zu lernen hat, ob darum in ihr ein sozialer Ton anzuschlagen ist, oder doch das Soziale stoffbestimmend sein darf. Dann wäre sie auch auf Kleinerts Buch „Die Propheten Israels in sozialer Beziehung“ [85]) zu verweisen.

---

[85]) Leipzig 1905.

Die organische Einfügung des Chorgesangs in den evangelischen Gottesdienst.

Von

Daniel von der Heydt.

„Im Allgemeinen gilt der Grundsatz, daß Geistlicher, Chor und Gemeinde in organischer Wechselwirkung ein lebendiges Ganzes der jeweiligen Handlung darstellen.“

(Schöberlein, Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesanges.)

Der Gemeindegottesdienst der evangelischen Kirche, wie er im 16. Jahrhundert seine in der römischen Messe aufbewahrten Formen aus der altkirchlichen Ordnung herübergenommen hat, bildet ein in sich abgeschlossenes Ganzes. J. Nitzsch unterscheidet in seiner praktischen Theologie (1860, § 348) drei Teile des sonn- und festtägigen Gottesdienstes: 1) einen begründenden Introitus, 2) eine Mitte der Besonderung und Entwicklung, 3) einen aufsammelnden, abschließenden Ausgang. Nach dieser grundlegenden Festsetzung ergiebt sich eine Ordnung, die jedem liturgischen Teilstück seine ihm gebührende Stelle anweist. In den Eingangsteil gehören die allgemeinen Bekenntnisse, Danksagungen und Bitten, in den Predigtteil die Bezugnahme auf das Besondere der christlichen Lebensführung, in den Schlußteil die besonderen und zusammenfassenden Danksagungen, Fürbitten, und Gelübde. Dabei ist im Sinne des evangelischen Bekenntnisses festzuhalten, daß das handelnde Subjekt des Gottesdienstes die Gemeinde ist. Die zum Gottesdienst versammelten Christen schließen sich zu einer Gemeinschaft zusammen, um dem, was ihr religiöses Leben ausmacht, einen gemeinsamen Ausdruck zu geben. Darum verwirft Schleiermacher die Auffassung des Gottesdienstes als eines wirksamen Handelns, d. h. eines Handelns, welches durch die Verwirklichung eines erstrebten Zweckes

allein in die Erscheinung tritt, etwa der Erziehung der Schwachen und Unmündigen im Glauben oder gar nach katholischer Anschauung einer versöhnenden Wirkung auf Gott. Der Gottesdienst ist vielmehr ein darstellendes Handeln, welches als unmittelbarer Ausdruck eines vorhandenen Tatbestandes erscheint. So wird der Gottesdienst zur Feier, durch welche sich in den Ruhepausen des Berufslebens die Anbetung im Geist und in der Wahrheit durch den gemeinsamen Gottesdienst einen sichtbaren Ausdruck gibt als Lob- und Dankopfer der Gemeinde. (Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, § 6.) Nun hat aber Rietschel mit Recht der Auffassung des Gottesdienstes als einer Anbetung das Moment der Erbauung hinzugefügt, so daß auch der Begriff des wirksamen Handelns nicht ausgeschlossen bleibt. „Nur ein Gottesdienst in der Vollendung würde ganz und gar ein Auswirken des vorhandenen Lebens sein, dem keine Sünde mehr droht und das in diesem Auswirken nur neue Gnade aus dem Reichtum Gottes nimmt." Die Unvollkommenheit der Gemeinde hier auf Erden macht es notwendig, daß der einzelne Teilnehmer am Gottesdienste in seinem Glaubensleben gefördert und gestärkt wird. Es gibt aber keine wahre Erbauung, aus der nicht als Frucht wieder die Anbetung der Gnade Gottes in Christo erwächst. So geht der Gottesdienst von der Anbetung aus und führt durch den Zweck der Erbauung auch wieder zu ihr.

In diesen grundlegenden Anschauungen über Wesen und Zweck des evangelischen Gottesdienstes sind zwei Momente für unsere Frage von besonderer Wichtigkeit. Das erste ist, daß unsere Gottesdienst-Ordnung ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet, das zweite, daß wir es mit einem darstellenden Handeln der Gemeinde zu tun haben und daß demgemäß jede offenkundliche Absicht einer nur ästhetisch oder moralisch oder sozial bestimmten Einwirkung auf die Gemeinde vom Übel ist.

Nach diesen Grundsätzen ist die erneuerte Agende von 1895 für die preußische Landeskirche ausgearbeitet worden, ein Meisterwerk der Überwindung von zahllosen Schwierigkeiten. Unerwartet schnell hat sich diese neue Feststellung der gottesdienstlichen Ordnungen in den alten und neuen Provinzen durchgesetzt und dem Wirrwar der lokalen, persönlichen und konfessionellen Besonderheiten ein Ende gemacht. Aber in einem Punkte ist es den Verfassern der Agende nicht gelungen, eine allgemein befriedigende, dem Charakter des evangelischen Gottesdienstes

durchaus entsprechende und gegen den früheren Zustand einen Fortschritt darstellende Festsetzung zu treffen. Es handelt sich um die Frage, nach welchen Grundsätzen und an welchen Stellen der kirchliche Chorgesang in die Ordnung des Gottesdienstes einzufügen ist. Zunächst wird hier die Vorfrage zu erledigen sein, ob neben dem Gemeindegesang und dem wegen des Gemeindegesanges fast unentbehrlichen Orgelspiel der Chorgesang einen wesentlichen Bestandteil des evangelischen Gottesdienstes bildet. In der Instruktion des Oberkirchenrats zur neuen Agende heißt es: „Von Wichtigkeit ist ferner das Vorhandensein eines geschulten Kirchenchors, der imstande ist, nicht nur die Führung des Gemeindegesanges zu übernehmen, sondern auch a capella an den für ihn im Gottesdienst bestimmten Stellen gut kirchliche Kompositionen biblischer oder anderer der Feier entsprechender Texte mehrstimmig vorzutragen. Die Bildung eines solchen womöglich aus freiwillig sich beteiligenden Gemeindegliedern zusammengetretenen Chors sollten Geistliche und Kantoren mit Eifer betreiben.“ Demnach vertritt der Oberkirchenrat den von den meisten Liturgen gegenwärtig festgehaltenen Grundsatz, daß der Chorgesang kein wesentliches Element des evangelischen Gottesdienstes ist. Das ist von Anfang an die reformierte Anschauung gewesen, die dann vom lutherischen Pietismus aufgenommen wurde und in vielen Fällen zur gänzlichen Entfernung des Kunstgesanges aus dem evangelischen Gottesdienst führte. Man erkennt in beiden Ablehnungen des Chorgesangs, der grundsätzlichen der alten reformierten Kirche und der gelegentlichen der lutherischen Kirche, eine im Wesen der Sache liegende Reaktion einmal gegen die katholische Verwendung des Chors als priesterlichen Hilfsorgans und das andere Mal gegen die Umwandlung des Gottesdienstes in ein Kirchenkonzert. Im evangelischen Gottesdienst stellt der Chor die singende Gemeinde dar. Die Unvollkommenheiten, die dem Gesang einer größeren Menge naturgemäß anhaften, haben seit dem 17. Jahrhundert die Einführung des Orgelspiels zur Begleitung des Gemeindegesanges fast allgemein bewirkt. Einen noch höheren Grad der Vervollkommnung des Gemeindegesanges stellt der Chorgesang dar, und dieser Umstand begründet sein Existenzrecht in der evangelischen Kirche. Wenn Schöberlein sagt, daß der Chor nicht an die Stelle der Gemeinde treten darf, so ist das richtig in dem Sinne, daß der Chor nicht der Gemeinde die von

Luther ihr zugewiesenen kurzen Responsen abnehmen darf. Wohl aber darf der Chor gewisse der Gemeinde zustehende Gesangstücke übernehmen, die zur würdigen und der Erbauung dienenden Ausführung einer Vorbereitung bedürfen, wenn sie nicht verworren und undeutlich klingen sollen. Daraus ergiebt sich, daß der Chorgesang nicht als notwendig, wohl aber als wünschenswert zu bezeichnen ist.

Es entspricht aber nicht der Würde und der für das gottesdienstliche Leben eines Volkes zu erstrebenden Gleichförmigkeit des evangelischen Gottesdienstes, wenn sich die Verwendung des Kirchenchors nach zufälliger Entscheidung oder dem lokalen Herkommen gemäß gestaltet. Hier muß der Grundsatz aufgestellt werden, daß der Chorgesang da, wo er zur Belebung und Verschönerung des Gottesdienstes verwandt werden soll, nicht als ein nebensächliches, in erster Linie nur für die Musikfreunde in der Gemeinde bestimmtes Anhängsel erscheint, sondern als eine in die festgefügte liturgische Ordnung sich organisch eingliedernde Mitwirkung der Gemeinde. Es fehlt den neueren Agenden deutscher Landeskirchen noch sehr an der wünschenswerten Einigkeit in der Frage, welche Stellen der Liturgie am geeignetsten durch den Kunstgesang ausgezeichnet werden. Die bunte Mannigfaltigkeit der in den verschiedenen Kirchen für den Chorgesang ausgewählten Stellen ist ein liturgischer Übelstand. In der preußischen Agende wird über die Mitwirkung des Kirchenchors folgende Bestimmung getroffen: „Wo ein ausgebildeter Kirchenchor vorhanden ist, kann derselbe den Gottesdienst mit einem Psalm oder einem der ausführlichen Eingangssprüche oder einem andern geeigneten Gesange eröffnen. Ebenso kann derselbe an das Halleluja der Gemeinde oder an das Amen derselben nach dem Glaubensbekenntnis oder statt des Liederverses nach dem Kanzelsegen einen kürzeren Gesang anfügen. Bei dem Festspruch vor dem Epistelgebet und bei den Wechselsprüchen vor dem großen Dankgebet kann der Chor anstatt des Geistlichen bzw. der Gemeinde eintreten. Wo an Festtagen dem »Ehre sei Gott in der Höhe« die große Doxologie angefügt wird, fällt dieselbe immer dem Chor zu.“ Wenn wir davon absehen, daß von diesen Vorschriften die letzte allgemein beachtet wird, so herrscht im Übrigen in der Verwendung des Chors die bunteste Willkür. Es mag dazu die Empfindung geführt haben, daß den Bestimmungen der Agende die innere Notwendigkeit

fehlt und daß nicht einzusehen ist, warum nicht auch andere Stellen der Liturgie durch den Kunstgesang ausgezeichnet werden sollen. Wenn ganz im Anfang der Chor mit einem Psalm einsetzt, so kann dadurch bei angemessener Ausführung ohne Zweifel die gottesdienstliche Stimmung der Gemeinde geweckt werden, aber da es meistens schwer hält, die Worte zu verstehen, so wird anstatt einer liturgisch wünschenswerten klaren und sicheren Anfassung der Gemeinde durch ein geeignetes Schriftwort nur ein ästhetisches Wohlgefallen an der Musik bewirkt, abgesehen davon, daß ein solches vom Chor gesungenes Eingangsstück nur zu seinem Nachteil an die ursprünglich hier üblichen Antiphonien und das gregorianische Psalmodieren erinnert. Wenn aber der Chor den zweiten Eingangsspruch der Agende singt, so wird dem als Introitus dem Geistlichen vorgeschriebene Eingangsspruch seine Wirkung verfehlen. Sehr oft tritt der große Übelstand zutage, daß der Text des Chorliedes, sei es am Eingang oder nach dem Halleluja oder an andern willkürlich gewählten Stellen gesungen, in keiner Beziehung zu den Perikopen oder zu der Predigt steht. Man weiß oft nicht, was der Chor singt, und wenn man es versteht, so weiß man nicht, warum er es gerade an dieser Stelle singt. Daß obendrein der Chor, wenn er seine zwei oder drei Sprüchlein gesungen hat, in nicht wenigen Kirchen den Gottesdienst verläßt und dadurch zu erkennen gibt, daß er sich gar nicht zur Gemeinde rechnet und die Sprüche, die er gesungen hat, nicht so ernst meinte, wie es zuerst den Anschein hatte, das gibt erst den Schlußstein zu der Erkenntnis, daß wir in rebus liturgicis zu unhaltbaren Zuständen gekommen sind.

Die evangelische Kirche hat seit der Reformation sich vergeblich bemüht, dem Chorgesang seine feste Stelle im Gefüge der Liturgie zuzuweisen. Luther hatte nicht die Absicht, den Kunstgesang aus dem Gottesdienst zu entfernen. In den beiden Kirchen Wittenbergs, in denen er predigte, blieb der lateinische Chorgesang mit den alten liturgischen Stücken außer dem Offertorium nach wie vor bestehen. Die „deutsche Messe" sollte einen rein deutschen und ohne Chorgesang durchführbaren Gottesdienst ermöglichen. So ließ er denn die Antiphonien und größeren Responsen wegfallen und nur solche bestehen, welche anstatt vom Chor von der Gemeinde gesungen werden konnten, das Amen, Halleluja, Kyrie. An die Stelle der größeren Chorstücke traten deutsche Gemeindelieder. In größeren, mit einem

Chor ausgestatteten Kirchen verblieb der Introitus, das Gloria in excelsis, die salutatio, das agnus dei dem Chor. Wo man aber der Gemeinde das Recht mitzusingen nicht verkümmern wollte, da ließ man wohl neben dem lateinischen Introitus und einer lateinischen Sequenz des Chors noch ein deutsches Gemeindelied singen, so daß ein Übermaß des Singens von Chor und Gemeinde entstand. Man hat sich seitdem vergeblich bemüht, das rechte Verhältnis des Chorgesanges zum Gemeindegesang herzustellen. Das Bequemste war, den Chorgesang ganz zu beseitigen, wodurch die um die Kirchenmusik hochverdienten Kantoreien in Stadt und Land in Verfall gerieten. Anderseits wurde in großen Städten der Kunstgesang so bevorzugt, daß an jedem Sonntag eine ganze „geistliche Chormusik“ oder eine Kantate mit Chor, Soli und Orchester aufgeführt wurde, wodurch sich der Gottesdienst an Festtagen mit großer Kommunion auf drei bis vier Stunden ausdehnte. Zu neuen Versuchen führte im Anfang des vorigen Jahrhunderts das neubelebte Interesse für liturgische Fragen. In Berlin bemühten sich der Hofprediger Strauß und der Domchordirigent Neidhardt für die einzelnen Sonntage passende Introitus-Psalmen festzustellen und auf die alten Kirchentöne zu verteilen. In seinem Schatz des liturgischen Gesanges gab Schöberlein für den Introitus eine reiche Auswahl gregorianischer Melodien und für das Graduale eine Reihe von Evangeliensprüchen. Aber alle Anregungen und Darbietungen dieser Art blieben ohne Erfolg. Neuerdings stellen die Straßburger Liturgiker Spitta und Smend den Wechselgesang zwischen Gemeinde und Chor oder zwischen einzelnen Teilen der Gemeinde als das Mittel dar, durch welches eine organische Eingliederung des Chorgesangs in den evangelischen Gottesdienst ermöglicht werde. Der Wechselgesang ist der evangelischen Kirche vom Psalmodieren her wohl bekannt, und seine Erneuerung würde zur Belebung der gottesdienstlichen Freude viel beitragen; aber zu einem wirklich erbaulichen Wechselgesang gehört eine nicht leicht durchzuführende Vorbereitung und Schulung der Gemeinde. Eine technische Schwierigkeit liegt darin, daß die Gemeinde die Melodie nicht in derselben Höhenlage singen kann, wie der Chor sie singen muß. Einen kühnen Griff in die Menge schöner Möglichkeiten tut P. Greulich in Posen (Bach-Jahrbuch 1904) mit seinem Vorschlage, die Bachschen Kantaten mit Orchester dem Hauptgottesdienst wieder einzufügen. Wir

sollen uns nach seiner Meinung lieber an das halten, was aus protestantischem Wesen geboren ist, als daß wir versuchen, aus einigen Fetzen des transzendentalen katholischen Meßgesanges für die evangelischen Kirchen ein priesterliches Kleid zurechtzuschneiden. Aber bei aller Verehrung für den Großmeister protestantischer Kirchenmusik wird kein Liturgiker der Meinung sein, daß man durch die Einführung der Bachschen Kantate den Charakter des evangelischen Gottesdienstes von Grund auf ändern dürfe, und dieser Vorschlag, den man für gelegentliche Nebengottesdienste und für Jahresfeste kirchlicher Vereine mit Begeisterung aufnehmen darf, kann nicht als eine Regel für das gesamte gottesdienstliche Leben gelten. Den bedeutsamsten Vorschlag für eine Veränderung der Liturgie zugunsten des Chorgesangs hat Freiherr v. Lilienkron durch seine „Chorordnung für die Sonn- und Festtage des evangelischen Kirchenjahres“ gegeben. Seine Forderung ist, daß alle Kirchenmusik liturgisch sei, d. h. daß der Text sich klar verständlich einfüge in den Gedankengang des Gottesdienstes. Luther hat den Chorgesang aus der altkirchlichen Liturgie zugleich mit denjenigen Texten herübergenommen, welche jedem einzelnen Sonn- und Festtage sein besonderes Gepräge geben und im römischen proprium missarum de tempore zusammengestellt sind. Die Liturgie muß für Dom und Dorf dieselbe sein, so daß man nicht, wie es in den bestehenden Agenden geschieht, gezwungen wird, für kleinere Gemeinden „vereinfachte“, d. h. verarmte Nebenformen aufzustellen. v. Lilienkron stellt folgende Ordnung auf: Der Gottesdienst beginnt nach der Anrufung des dreieinigen Gottes mit dem Tagesspruch, gesungen in gregorianischer Melodie vom Chor. Es folgt das Kyrie eleison, gesungen vom Chor, und nach dem Gnadenspruch das Gloria mit dem Liedvers „Allein Gott in der Höh sei Ehr“, gesungen von der Gemeinde. Umgekehrt kann auch das Kyrie von der Gemeinde und das Gloria mit dem Laudamus te vom Chore gesungen werden. Luthers Vorschlag, hier in gregorianischer Melodie den Vers „All Ehr und Lob soll Gottes sein“ zu singen, ist wegen der schwierigen Melodie nicht durchgedrungen. Es folgt dann in der Liturgie eine bedeutsame Stelle, an welcher die Eigenart des betreffenden Sonn- oder Festtages am stärksten zum Ausdruck kommt. Luthers Absicht, die längeren lateinischen Stücke der Liturgie durch das deutsche Gemeindelied zu ersetzen, mußte sich hier beim Graduale noch

mehr als beim Introitus durchsetzen. Denn hier wurden in der römischen Kirche wie noch heute an bestimmten Festtagen die Segnungen und in der Fastenzeit der Traktus gesungen, eine hymnische Auslegung des Evangeliums. Die Lieder, welche Luther aus diesen Sequenzen gebildet hat, sind recht eigentlich de tempore-Lieder, welche in vielen Gesangbüchern des 16. Jahrhunderts als solche ausdrücklich gekennzeichnet sind. Nun lag es nahe, diese Lieder, in denen sich in gewissem Sinne der Höhepunkt der gesanglichen Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienste darstellte, in reicherer Ausgestaltung dem Chore zu übertragen. So gibt schon Walthers Geistlich Gesangbüchlein von 1524 die damals vorhandenen und von Luther für den kirchlichen Gebrauch gut geheißenen Lieder in der vier- und mehrstimmigen kontrapunktischen Gestalt des damaligen Kunstliedes. Es sollte im Wechsel mit dem einstimmigen Gesang der Gemeinde zur Erhöhung der Feier gesungen werden. Später kam die Sitte auf die Melodie, welche aus dem Tenor in die Oberstimme verlegt worden war, von der Gemeinde singen zu lassen und in Ermangelung eines Chores die übrigen Stimmen der Orgel zu übertragen, so daß nun allmählich die Orgel überhaupt die Führung des Gemeindegesanges übernahm. Um so freier entfaltete sich nun das figuraliter gesetzte Chorlied, der evangelische Kunstchoral, in dessen Dienst die größten Meister der evangelischen Kirchenmusik ihre Gaben stellten. Diese Lieder verlangt v. Lilienkron für den evangelischen Gottesdienst zurück, und zwar soll der figuraliter gesungene Choral den hymnischen Höhepunkt des ersten Teiles des Gottesdienstes bis zum Kredo darstellen. An der Stelle, wo das alte Graduale ausgefallen ist, singt der Chor einen oder mehrere Choralverse, und hier muß vor allen anderen J. S. Bach zu Ehren kommen. „Das Gesuchte liegt in dem die Bachschen Kantaten so herrlich abschließenden vierstimmigen Choral. Wer kann sich beim Anhören einer Kantate oder der Bachschen Passion dem Eindruck entziehen, den der a capella gesungene vierstimmige Choral macht, der mit seiner schlichten und dennoch so farbenreichen Ausführung und in seiner kirchlichen Erhabenheit alle vorhergehende Kunst der Kontrapunktik und des Sologesanges überstrahlt. Das ist das ureigenste Kunstwerk der evangelischen Kirche, errichtet auf dem Unterbau der einfachen, volksmäßigen Choralmelodie.“ Im Gottesdienst bezeichnet dieser Choral, das „Sonntagslied“, den litur-

gischen Höhepunkt; in der folgenden Woche bleibt es in ständigem Gebrauch. Die Kurrenden tragen es auf die Straße und in die Häuser, in den Schulen wird es als Wochenchoral gesungen, vom Kirchturm herab an jedem Morgen geblasen, und der Weckruf in den Kasernen wird durch das Sonntagslied zugleich zum geistlichen Weckruf gestaltet.

Für die Schlußliturgie verlangt v. Lilienkron die Verwendung der feierlichen Präfation mit dem dreimaligen Sanktus ausschließlich in der Abendmahlsfeier. Nach der Predigt soll ein Altarspruch, der ebenfalls den de tempore-Charakter tragen muß, vom Chor gesungen werden. Hierzu geeignete Sprüche sind in den alten Graduales, Offertorien und im Antiphonarius missae in reicher Fülle vorhanden.

Diese Vorschläge für die organische Einfügung des Chorgesanges oder wenigstens des Wechselgesanges zwischen der Gemeinde und einem Schülerchor werden für die weitere Erörterung liturgischer Fragen und für die künftige Entwicklung des evangelischen Gottesdienstes von großem Einfluß sein. Es wird aber nicht an wichtigen Einwendungen fehlen. Man darf fragen, ob notwendig jeder Sonntagsgottesdienst auf einen bestimmten Leitgedanken zugeschnitten sein muß. Jedenfalls führt der Versuch, die Perikopen eines jeden Sonntags unter einen gemeinsamen Grundgedanken zu bringen, zu subtilen und unklaren Künsteleien. Immerhin ließe sich unter Einschluß der neuen Perikopen-Reihe für vier Jahrgänge eine Ordnung aufstellen, welche je nach einer der vier Perikopen die Wahl des Introitus, der Gemeinde- und Chorgesänge bestimmt. Dazu würde aber die Herstellung eines Anhanges im Gesangbuche mit den sämtlichen Gottesdienstordnungen oder die jedesmalige Verteilung von Druckblättern nötig sein. Wenn wir aber fragen, was von diesen Vorschlägen im Rahmen der preußischen Landesagende zunächst durchführbar ist, so kommen außer der verlangten Wiedereinführung der alten Introitus-Texte hauptsächlich das Sonntagslied und der Altarspruch in Betracht. Da die Agende den Chorgesang nach dem Halleluja und einen kürzeren Gesang nach dem Kanzelsegen gestattet, so wird es der Erwägung wert sein, ob nicht zunächst für ein Kirchenjahr eine Ordnung ausgearbeitet und den Gemeinden empfohlen werden könnte, welche den Kirchenchören ganz bestimmte und gewiß gern durchgeführte Aufgaben stellt. Es würde dadurch dem Chorgesang die ge-

wünschte, in der Richtung der altevangelischen Versuche und Bestrebungen liegende Einfügung in den harmonischen Bau der Gottesdienstordnung gegeben sein. Der Kirchenchor darf bei seiner Mitwirkung im Gottesdienst nicht das Gefühl haben, nur einem musikalischen Interesse zu dienen; er muß sich seiner hohen Würde bewußt sein, daß er die singende, bekennende und betende Gemeinde selbst darstellt. Bei der gegenwärtigen Lage der Dinge wird es wenige Vereine für Kirchengesang geben, denen ein klares Verständnis über den liturgischen Zweck ihrer Mitwirkung vermittelt ist. Hier kann die theoretische Belehrung wenig ausrichten; ein Kirchenchor muß sich in das Verständnis und die Wertschätzung seiner Mitarbeit hineinsingen, und dazu tut es not, daß ihm solche Aufgaben gestellt werden, deren Bedeutung für den Zweck des Gottesdienstes — die Anbetung der Gnade Gottes in Christo und die Erbauung der Gemeinde — sich auch ohne theoretische Reflexion dem Verständnis und Empfinden jedes Mitgliedes des Kirchenchors aufdrängt. Welches immer wieder erneute Gefühl der Befriedigung wird es mit sich bringen, wenn der Kirchenchor in jeder Sonntagsfeier sich sagen darf, daß seine Mitwirkung für eine wirkungsvolle Gestaltung des Ganzen von hoher Bedeutung gewesen ist!



Über die rationale Begründung des religiösen Glaubens.

Von

Emil Walter Mayer.

Bekanntlich hat die Lehre Kants vielfach Anlaß gegeben zu religionsphilosophischen Theorien, die den Glauben allen Betätigungen des Intellektes in schroffer Weise gegenüberstellten. Auf ihre einfachste und zugleich radikalste Form zurückgeführt, stellen sie sich etwa in folgenden Sätzen dar: Der forschende und erkennende Verstand vermag von Gott und einer Welt des Übersinnlichen nichts zu berichten; das fühlende und wollende Herz aber „gibt davon Kunde"; und neben den nüchternen Aussagen des ersteren sind die Zeugnisse des letzteren nicht zu überhören. Dabei ist besonders charakteristisch, daß der intellektuelle und der emotionelle Faktor als gegen einander völlig indifferent oder gar als sich widersprechend vorgestellt werden, und daß eben deshalb die in Gefühl und Willen gründende Religion, wie es auch immer mit ihrem Wahrheitsgehalt bestellt sei, als mehr oder weniger „irrational" erscheint.

Ob eine derartige Auffassung sich füglich und ohne jede Einschränkung auf den Denker berufen darf, der wie wenig andere für das souveräne Recht der „Vernunft" eingetreten ist, mag hier auf sich beruhen oder selbst bezweifelt werden. Tatsache ist jedoch, daß sie jedesmal im weiteren Gefolge des Kantianismus irgendwo aufgetaucht ist, und daß dieselbe Flutwelle, die jenen emporhob, zugleich sie weitergeschwemmt hat. Aus der ersten Blüteperiode der Transzendentalphilosophie wird es genügen, Denker und Dichter wie Jacobi, Schiller [1]), Fries [2]) namhaft zu machen, von denen die betreffende Anschauung in verschie-

---

1) Vgl. insbesondere die „Worte des Glaubens".

2) Über die Verwandtschaft dieses Philosophen mit dem Klassiker des Irrationalismus, Jacobi, vgl. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1899. II, 397.

denen Variationen vorgetragen oder angedeutet worden ist. Sie klingt lauter oder leiser noch sonst bei manchem Schriftsteller der Zeit an. In den Tagen des Neukantianismus ist sie, wiederum in etwas abgewandelter Form, von F. A. Lange verbreitet worden. Und wenn Rickert[3]) sogar Paulsen und James zu den typischen Repräsentanten einer Theorie rechnet, die den Glauben auf den Willen zurückführt und zugleich den letzteren als „ein dem Intellekt innerlich fremdes Element" einschätzt, so müßte auch Adickes[4]) erst recht hier mit aufgezählt werden. Von andern zu geschweigen.

Was die Theologie anlangt, so hat man der Ritschlschen Schule von jeher nachgesagt, daß sie mit ihrer Auffassung vom Wesen der Religion eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Glauben und der Betätigung des Verstandes aufreiße und so die Einheit des menschlichen Geisteslebens gefährde. Wer den dritten Band der „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" wirklich gelesen hat, wer sich des großartigen und glänzenden Abschnitts daraus entsinnt, wo der Gottesbegriff als eine notwendige und unentbehrliche Voraussetzung auch des wissenschaftlichen Erkennens erwiesen wird, der wird in seinem Urteil etwas vorsichtiger sein. Dennoch läßt sich nicht wohl leugnen, daß die Ritschlsche Theologie zusammen mit dem Neukantianismus eine geistige Atmosphäre erzeugt hat, in der die Vorstellung von einer totalen „inneren Fremdheit" der Wissenschaft und der Religion und von der „Irrationalität" der letzteren gedieh. Sie sickerte durch die Rinnsale popularisierender Schriften in weitere Kreise; und Dubois-Reymond verleugnete die Stimmung und Bildung seines Zeitalters nicht, wenn er einmal von einem der Erkenntnis verschlossenen Raume sprach, in bezug auf den dem Forscher Schweigen geboten sei, den aber mit seinen „Hirngespinsten" auszufüllen den Theologen niemand hindern könne.

Gerade diese Formulierung legt nun aber die Frage nahe, ob eine Religionsphilosophie, die zwischen dem Glauben als einer Funktion des Gemüts und der wissenschaftlichen Erkenntnis als einer solchen des Intellekts derartig unterscheidet, daß

---

[3]) Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie, Berlin, Reuther & Reichard, 1899, S. 121.

[4]) Adickes, Charakter und Weltanschauung, Tübingen, Mohr, 1905. Vgl. auch: Kant contra Haeckel, 2. Aufl., Berlin, Reuther & Reichard, 1906.

überhaupt keine Verbindungslinie mehr gezogen werden kann, der Theologie auf die Dauer die erwarteten Dienste zu leisten und bleibenden apologetischen Wert in Anspruch zu nehmen vermöchte. Freilich nicht darin liegt das Bedenkliche, worin es bisweilen gefunden worden ist: daß mit einer so beschaffenen Theorie die zügellose individuelle Willkür in der Religion gutgeheißen würde. Es wäre ja durchaus denkbar, daß auch im emotionellen Leben als dem Organ der göttlichen Offenbarung sich eine Tendenz auf „Notwendigkeit“ und „Allgemeinheit“, also „Vernunft“ nach Kantischem Sprachgebrauch, nachweisen ließe. Wenn indessen diese Art der Vernunft, die hier der Bequemlichkeit halber und nach berühmtem Muster kurz die praktische genannt werden mag, und die theoretische Vernunft lediglich koordiniert wären, wenn keinerlei innerer Zusammenhang zwischen beiden sich herstellen ließe, so käme doch damit ein peinlicher, ja unerträglicher Dualismus in das menschliche Geistesleben hinein. Dabei aber könnte nicht gut auf die Dauer verharrt werden. Wie oft hat das insbesondere der verehrte Mann, dem diese Zeilen gewidmet sind, dem Verfasser gegenüber zum Ausdruck gebracht!

So läßt es sich leicht verstehen, daß die neueste Theologie sich wieder eifriger bemüht, den religiösen Glauben irgendwie rational zu begründen, indem sie, sei es an die Voraussetzungen, sei es an die Ergebnisse der Wissenschaft wenigstens anknüpft. Troeltsch[5]) hat diesbezügliche Forderungen aufgestellt. Wobbermin[6]) hat in seiner Weise mit der Verwirklichung begonnen. Bolliger[7]) ist mit der Aufgabe bereits fertig. Gottesbeweise verschiedener Art und Tragweite werden von neuem in Umlauf gesetzt. Die Bestrebungen werden dadurch begünstigt, daß, wie die Transzendentalphilosophie einst über sich selbst hinauswuchs, so der Neukantianismus heute bereits dem Neufichteanismus oder Neuhegelianismus zusteuert. Schon oft ist gesagt worden, es rege sich etwas wie ein wiedererwachender Frühling der

---

[5]) Vgl. besonders „Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie“, Freiburg, Mohr, 1900.

[6]) Vgl. „Theologie und Metaphysik“, Berlin, Duncker, 1901 und „Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft“, 2. Aufl., Berlin, Duncker, 1907.

[7]) Vgl. besonders „Der Weg zu Gott für unser Geschlecht“, Frauenfeld, Huber, 1899.

Spekulation. Begreiflich, daß die Apologetik von dem Treiben und Sprossen nicht unberührt blieb.

Die eingetretene Bewegung wird sich nicht aufhalten lassen. Es ist auch dagegen schlechterdings nichts einzuwenden; im Gegenteil, sie ist durchaus berechtigt, wenn nur zwei Bedingungen erfüllt werden.

Einmal darf durch die Versuche, die Religion rational zu begründen, die mühsam erworbene Einsicht nicht wieder verdunkelt werden, daß unbeschadet des herzustellenden Zusammenhanges eine prinzipielle und fundamentale Differenz zwischen dem frommen Glauben an sich und dem wissenschaftlichen Erkennen an sich besteht. Davon kann nichts wieder zurückgenommen werden, daß die beiden auf ganz verschiedener psychischer Grundlage erwachsen, und daß ein Abstand zwischen den Bedürfnissen und Zwecken vorhanden ist, um deretwillen sie notwendig sind. Dasselbe etwas prätentiöser ausgedrückt: der Grundsatz darf nicht abermals leichthin aufgegeben werden, daß sie sowohl in genetischer als auch in transzendentaler Hinsicht sich unterscheiden. Will die Religionsphilosophie sich nicht in einem öden Kreislauf bewegen, soll an die Stelle eines immerwährenden Sichablösens von Aktion und Reaktion die allein fruchtbare „höhere Synthese“ treten, so muß diese Bedingung erfüllt werden.

Dazu kommt eine zweite, die nicht ohne Beziehungen zu der ersten ist. Die rationale Begründung der Religion darf niemals so ausfallen, daß damit zugleich eine Verkürzung der unaufgebbaren Ansprüche der letzteren verbunden wäre. Ob nun der Glaube im eigentlichen Sinne des Worts bewiesen, oder ob nur dessen Anknüpfungspunkt im wissenschaftlichen Bewußtsein selbst aufgezeigt, ob, mit Fichte zu reden, lediglich der „Ort“ desselben „deduziert“, oder ob noch mehr geleistet werden soll, jedenfalls muß es genuiner religiöser Glaube sein, dem die Bemühungen gelten; sonst sind diese überhaupt wertlos. Der Gott, dessen Verehrung man irgendwie rechtfertigen will, kann, falls nicht ganz unnütze und sinnwidrige Arbeit beabsichtigt ist, nicht ein durchaus anderer sein als derjenige, auf den es dem Religiösen wirklich ankommt. Mag sein, daß die apologetische Spekulation die Aussagen der Frömmigkeit niemals in ihrem vollen Umfang zu legitimieren vermag; das verschlüge nichts; aber sie würde ihren Zweck verfehlen, wenn sie, um leichter

zum Ziele zu gelangen, dieselben durch gänzlich verschiedene ersetzte. Es ist vielleicht nicht überflüssig, das noch weiter auszuführen.

Ein sehr einfaches Beispiel wird am besten veranschaulichen, worum es sich handelt und was auf dem Spiele steht. Tolstoi hat einmal die Religion gekennzeichnet als eine innere Stellungnahme des Menschen zur Welt. Die Definition ist in apologetischer Absicht entworfen. Und es ist nicht zu bestreiten: wenn sie richtig wäre, so bereitete die rationale Begründung der Frömmigkeit keinerlei Schwierigkeiten; der gesuchte Anknüpfungspunkt innerhalb des wissenschaftlichen Bewußtseins wäre bald gefunden. Denn die „Welt" ist eine Größe, mit der auch dieses zu rechnen genötigt ist. Wenn der Intellekt nicht umhin kann, ihre empirische Realität anzuerkennen und sich mit ihr auseinanderzusetzen, so ist eben damit zugleich auch eine in Gemüt und Willen sich vollziehende Stellungnahme des Menschen ihr gegenüber als unvermeidlich gerechtfertigt. Das Dasein der Macht, auf die sich der fromme Glaube richtet, wäre dann schon der theoretischen Vernunft gegeben; über ihr „Sosein" aber, oder, wie man es ausgedrückt hat, über den „Sinn der Welt" entschiede der emotionelle Faktor.

Schade nur, daß der wohlgemeinte apologetische Versuch von einer falschen, lediglich im Interesse einer leichteren Begründung des Glaubens gemachten Voraussetzung über das Wesen der Religion ausgeht und darum unzureichend ist, „verlorne Liebesmüh". Die Frömmigkeit ist eben nicht bloß eine Stellungnahme zur Welt; eine solche mag sich ja aus ihr ergeben — A. Ritschl hat das oft genug hervorgehoben, der reifere Schleiermacher hat es nicht verkannt —; an sich aber ist sie etwas völlig anderes. Man wäre versucht zu sagen, wenn da von Quantitäten geredet werden dürfte, sie ist mehr. In der Tat: Unter der Welt versteht man doch wohl den Inbegriff aller gegebenen Objekte: das ist aber nie und nirgends die Größe, an die der religiöse Mensch sich richtet, zu der er seine Zuflucht nimmt. In der, Irrtümern und Fehldeutungen ausgesetzten, Reflexion über die Vorgänge im eigenen Bewußtsein oder in der bloß ästhetischen Betrachtung mag er sich dies vorübergehend einreden; die Wirklichkeit, die Praxis sieht doch anders aus. Da ist das Vertrauen, das der Fromme auf seinen Gott setzt, unter Umständen unabhängig vom Zusammenbruch des „Alls";

und die Welt, ob sie nun in ihrem ganzen Umfang oder nur in einem Bruchteil erfaßt werde, erscheint oft genug lediglich als der Gegner, vor dessen Drohungen und Versuchungen der Gläubige einen Halt sucht über sich und den Dingen.

Eine realistische, bloß an den harten Tatsachen, den geschichtlich gegebenen Daten orientierte Religionspsychologie, die sich bei ihren Bestimmungen nicht leiten oder verleiten läßt durch den heimlichen Wunsch, im voraus die nachträgliche rationale Begründung des Glaubens zu erleichtern, ist denn auch zu ganz andern Definitionen der Frömmigkeit als Tolstoi gelangt. Sie beschreibt diese einfach, ohne auf die Möglichkeit ihrer Rechtfertigung vor dem Forum wissenschaftlichen Erkennens Rücksicht zu nehmen, als ein Verhalten des Menschen zu überweltlichen geistigen Mächten[8]), von denen das Leben und dessen Erfolg abhängt oder abhängen soll. Überall, wo nicht die ursprüngliche Religion durch metaphysische Spekulationen abgeschwächt und eingeengt worden ist, wie beispielsweise in der indischen Philosophie, um sich dann in abenteuerlichen volkstümlichen Kulten schadlos zu halten, wird die Gottheit als ein transzendentes Wesen gedacht. Es gilt heutzutage für ausgemacht, daß sie an und für sich als ein solches auch da angesehen wird, wo sie sich in einem irdischen greifbaren Gegenstand verkörpert und darstellt. Wenn neuerdings die sehr anfechtbare Vermutung ausgesprochen worden ist[9]), daß auf einer niedrigsten Kulturstufe die vom Frommen verehrten oder umworbenen Mächte noch nicht als geistige Potenzen vorgestellt werden, daran, daß ihnen der Charakter der Übersinnlichkeit und Überweltlichkeit zukommt, wird nicht gezweifelt. Das ist eben die erste, doch lange nicht die letzte Paradoxie aller Religionen, daß sie jenseits von Subjekt und Objekt noch eine Realität behaupten. Will man sie rechtfertigen, indem man zugleich diese ihre Eigentümlichkeit unterschlägt, so heißt das durch eine Extirpation ihres Rückgrats sie zu Tode verteidigen.

---

[8]) Mit einer leichten Abweichung spricht W. Hellpach, dem man auch apologetische Voreingenommenheit schwerlich nachsagen wird, von „außerhalb des Lebens stehenden Mächten“ (Zeitschrift für Religionspsychologie, Bd. I, Heft 3).

[9]) Edvard Lehmann, Die Anfänge der Religion und die Religion (Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung III[1]).

Darum eben genügt eine spekulative Begründung der Frömmigkeit nicht, die als deren Beziehungspunkt nicht mehr als die Welt oder einen nur immanenten Gott aufzeigen kann. Das ist auch der Grund, warum der Fechnerianismus die Ansprüche der Gläubigen so schwer zu befriedigen imstande ist. Feinsinnige Vertreter dieser Richtung, denen es ernstlich um einen Ausgleich zwischen Religion und Philosophie zu tun ist, haben den Mangel wohl empfunden und suchen daher über eine bloße Immanenzlehre, in der das System sich abzuschließen droht, hinaus zu kommen. „Gott und Natur", schreibt Paulsen, „fallen nicht schlechthin zusammen. Das gilt nach seiten der Quantität; die Natur, die wir sehen, ist endlich, Gott ist unendlich, sie geht in ihm auf; die Welt, von der unsere Kosmologie weiß, ist ein Tropfen von dem Ozean der Wirklichkeit. Das gilt auch nach seiten der Qualität; das Wesen der Dinge, wie es sich uns darstellt, kann Gott nicht überhaupt fremd sein; aber Gottes Wesenheit selbst ist unendlich, sie wird nicht erschöpft durch die Bestimmungen des Wirklichen, die wir sehen, durch Körper und Geist, durch Ausdehnung und Denken, oder wie wir die allgemeinen Qualitäten der Wirklichkeit nennen wollen. Also Gott ist transzendent, sofern sein unendliches Wesen die uns gegebene Wirklichkeit unendlich übersteigt. Es ist Abgötterei, Gottes Wesen in der uns gegebenen Natur und dem Wesen der Kultur aufgehen zu lassen[10])." Aber auch Spinozas Metaphysik vermag den religiösen Bedürfnissen, denen sie ja unfraglich entgegenkommen will[11]), nur in dem Maße gerecht zu werden, als sie, mit sich selbst in Spannung tretend, die Welt und Gott, die unendliche Reihe der Modi und die Substanz auseinander hält. Denn nur wo diese Unterscheidung in Geltung bleibt, kann die Gotteserkenntnis gedeutet und gepriesen werden als „die erlösende Macht, welche den Menschen aus den Übeln und Gebrechen der endlichen Welt zur Teilnahme an der ewigen Vollkommenheit der unendlichen Gottheit empor-

---

[10]) Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 4. Aufl., Berlin, 1896. S. 265. In diesem Zusammenhang darf vielleicht daran erinnert werden, daß selbst Arthur Drews prinzipiell die Notwendigkeit einräumt, der „Überweltlichkeit" und „Übernatürlichkeit" Gottes „gerecht zu werden" (Christliche Welt, XXI. Jahrgang, Nr. 19).

[11]) Vgl. hierzu besonders Baenschs treffliche Einleitung zu Spinozas Ethik (Philosophische Bibliothek, Band 92).

hebt"[12]). Windelband, der den Konflikt zwischen den apologetischen Zwecken der spinozistischen Philosophie und ihrer wirklichen Gestalt, zwischen dem Mystizismus des großen Denkers und seinem Rationalismus besonders hell und grell beleuchtet hat, fügt die beachtenswerten Worte hinzu: „alle Religion wurzelt im Erlösungsbedürfnis und sucht die Befreiung von den Übeln der Welt"[13]). Und es ist kein Zufall, es war auch kein Rückschritt, sondern ein Fortschritt, wenn Schleiermacher in den späteren Jahren die mißverständliche Redewendung von einem „Anschauen" des Universums preisgab und in der Dialektik darauf hinwies, daß Gott nur über dem Gegensatz von Subjekt und Objekt gesucht werden könne.

Wird nun aber Ernst gemacht mit der Transzendenz der Macht, auf die sich das religiöse Erlebnis bezieht, ist dann eine rationale Begründung der Aussagen des letzteren überhaupt noch möglich? Sie ist es ganz gewiß nicht, wenn man sich gedankenlos begnügt mit einer Vulgärmetaphysik, mit einer das Subjekt ignorierenden oder übersehenden bloßen Betrachtung und Ergründung der Objekte, sei es auch des Inbegriffs derselben. Eine so beschaffene Argumentation wird ja notwendig im Bereich der gegebenen Gegenstände, populär ausgedrückt, im Diesseits hängen bleiben, selbst wenn sie mit immer weitergehenden Abstraktionen darüber hinauszukommen bemüht ist. „Die Aufgabe", sagt kurz und bündig Eucken, „findet uns heute darüber einig, daß zum gesuchten Ziele uns nicht ein Ergründen der Welt um uns führt[14])." Die jüngsten Unternehmungen, die mit dieser Methode etwas auszurichten meinen, sind erneuerte Sisyphusarbeit. Das wird auch von Rickert eindringlich betont, und er hat speziell die Zwecklosigkeit derartiger Bestrebungen im Auge, wenn er urteilt, daß die „Metaphysik" lediglich in „allgemeinen Begriffen"[15]) ausmünde, womit dem Frommen nicht gedient sei.

Anders, besser erst gestalten sich die Aussichten, sobald die rationale Begründung der Religion nicht bloß bei den Objekten, aber auch nicht nur bei dem sich der Betrachtung immer

---

[12]) Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1899. I, 233.

[13]) Ebendaselbst S. 234.

[14]) R. Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Berlin, Reuther & Reichard, 1907. S. 8.

[15]) a. a. O. S. 28.

wieder entziehenden Subjekt einsetzt, sondern bei dem, beides zugleich umspannenden, Handeln und Wirken des Menschen, zu dem ja selbstverständlich auch das Erkennen gehört. Man ist unwillkürlich versucht, diesen Ausgangspunkt mit einem Euckenschen Wort zu benennen als den „Lebensprozeß“: ein Ausdruck, der nur deshalb hier vermieden wird, damit nicht von vornherein der Schein entstehe, als ob lediglich für eine ganz bestimmte Form moderner Spekulation an dieser Stelle eingetreten werden sollte. An sich ist er vielleicht die adäquateste Bezeichnung.

Strebend und handelnd, wirkend und forschend, erlebt es ja der Mensch fortwährend unmittelbar, daß das Gelingen seines Tuns nicht allein von ihm und nicht allein von der Welt des Gegebenen abhängt, wohl aber stets zugleich von einer übergreifenden Ordnung, wie er sich letztere auch immer vorstellen möge, von einer unsichtbaren, aber unentrinnbaren, über ihm und den Dingen stehenden, das Zusammenwirken beider und damit den Erfolg bestimmenden „Notwendigkeit“ oder „Fügung“. Die trivialsten und erhabensten Beispiele bestätigen das. Die Gesamtheit so gut wie der einzelne, der Ungebildete so gut wie der Gebildete, der Ackerbauer und der Künstler, der Kriegsmann und der Gelehrte macht die betreffende Erfahrung, namentlich bei großen Wendungen im Dasein des einzelnen oder der Gattung, und bringt sie in verschiedener Sprache und Terminologie zum Ausdruck. Eben jener übersinnlichen Ordnung gegenüber, deren Wirklichkeit er so unmittelbar inne wird, kann der Mensch nicht umhin wenigstens fühlend Stellung zu nehmen. Und wo er wiederum auf Grund von Erlebnissen, denen hier weiter nachzugehen nicht der Ort ist, begonnen hat, ihr mit Vertrauen zu begegnen, sei es auch noch so geringem, und sie daher als geistiges Wesen deutet, das nicht als blindes Fatum, sondern wollend und an den Willen appellierend über ihm waltet, da ist Religion[16]). Wo aber diese wieder verschwindet oder sich zurückbildet, da bleibt doch immer noch als unaustilgbarer Anknüpfungspunkt für ihre Retablierung und Erneuerung das Bewußtsein jener über dem einzelnen und den Dingen herrschenden Ordnung. Es ist außerordentlich charakteristisch, daß in der Zeit des Hellenismus, als die alte Frömmigkeit ins Wanken geraten ist,

---

[16]) Vgl. hierzu E. W. Mayer, Das psychologische Wesen der Religion und die Religionen. Straßburg, Heitz, 1906.

sich als ein letztes, dünnstes und dürftigstes Surrogat derselben nicht die Verehrung der Welt als solcher erhält, sondern der Kultus zweier Mächte, die zwar den Persönlichkeitscharakter fast ganz eingebüßt, aber wenigstens den der Transzendenz noch nicht verloren haben, der *Τύχη* und der *Εἱμαρμένη*[17]).

Wenn aber, wie gezeigt worden ist, der Glaube an eine über dem Subjekt und Objekt waltende „jenseitige" Ordnung, die dann im Vertrauen als Wille, als Persönlichkeit erfaßt wird, aus dem unmittelbaren Erleben des wollenden, strebenden, handelnden Menschen erwächst, so ist es nun erst recht begreiflich, daß die Frömmigkeit sich am ehesten, ja allein durch eine Spekulation begründen läßt, die ihren Ausgangspunkt im Wirken und Tun, im „Lebensprozeß" mit seinen mannigfachen Formen nimmt.

Bereits auf dem erkenntnistheoretischen Standpunkt des Realismus, sei es des naiven, sei es des transzendentalen, erscheint das Unternehmen nicht aussichtslos. Ist es nicht immerhin bezeichnend, daß Lotze trotz seiner Verwandtschaft mit Fechner im Unterschied von diesem bis zu der Annahme eines überweltlichen Gottes vordringt, weil er nicht nur auf die Betrachtung der Objekte sich beschränkt, sondern mit der Frage nach der Möglichkeit des „Wirkens" der einzelnen Monaden oder Realen aufeinander einsetzt? Denn, daß Ed. von Hartmann[18]) gegen Pfleiderer[19]) im Recht ist, wenn er den Göttinger Philosophen nicht wie dessen Leipziger Freund und Kollegen zu den pantheistisch gerichteten Denkern, wohl aber zu den Theisten zählt, dürfte kaum zu bestreiten sein. Faßt man jedoch insbesondere die Tätigkeit des Erkennens ins Auge, so ist diese nach der Auffassung des Realismus wesentlich als ein erfolgreiches Nachbilden der Wirklichkeit zu beurteilen. Unter solcher Voraussetzung ist aber ein Streben nach „Wahrheit" gegen die lähmenden Einwände der Skepsis nur gefeit durch den Glauben an eine über dem Subjekt und den Objekten stehende Ordnung, die einerseits die Erkenntnisformen, anderseits die Existenz-

---

[17]) Vgl. hierzu unter anderen Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen, Mohr, 1907. S. 60.

[18]) E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. Leipzig, Haacke, 1900. Bd. II.

[19]) O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie. 3. Aufl. Berlin, Reimer, 1893.

formen aufeinander angelegt hat und so des Gelingens Möglichkeit verbürgt[20]).

Die Art, wie auch Sigwart in seiner „Logik", von Kantischen Prämissen ausgehend und Schleiermacherschen Theorien zusteuernd, auf Grund des für das wissenschaftliche Bewußtsein unentbehrlichen Postulats einer Übereinstimmung zwischen Denken und Sein zu der Gottesvorstellung aufsteigt[21]), zeigt, wie unbesonnen die Behauptung ist, gegen die an dieser Stelle besonders Einspruch erhoben werden soll, daß bei dem heutigen Stand der Philosophie eine rationale Begründung der Religion nur durchführbar sei unter stärkerer Betonung der Immanenzlehre und unter Preisgabe der Transzendenz des Absoluten. Gerade die Lehren unserer tiefsten und, man verzeihe den Ausdruck, vornehmsten Denker der Gegenwart weisen in eine entgegengesetzte Richtung.

Vollends leuchtet die Unhaltbarkeit jener These ein, wenn man sich auf den Standpunkt des transzendentalen Idealismus begibt. Da erscheint ja erfolgreiches Wirken, sei es nun sittliches Handeln, sei es ästhetisches Urteilen und Schaffen, sei es speziell wissenschaftliches Erkennen, allein möglich unter der Voraussetzung einer idealen Ordnung, die über dem Streben und Tun des Menschen herrscht. Dieselbe kann selbstverständlich nicht in dem „Gegebenen" gesucht und gefunden werden, das doch erst unter ihrer Leitung geformt und gestaltet werden soll; sie kann ebensowenig in der Welt der „Objekte" gesucht und gefunden werden, die doch erst das Produkt der erkennenden Tätigkeit ist. Sie muß als eine transzendente, als eine nicht im gewöhnlichen, sondern in einem höheren Sinn des Worts „seiende" aufgefaßt und verstanden werden[22]). Und wenn sie weiter von Denkern wie Windelband[23]) und Rickert[24]) nicht als ein bloßes

---

[20]) Vgl. hierzu unter anderen L. Strümpell, Die Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie. Leipzig, Böhme, 1886.

[21]) Vgl. insbesondere den Schlußabschnitt der „Logik".

[22]) Es darf darauf hingewiesen werden, daß auch das Subjekt des Erkennens im Grunde niemals als seiendes Objekt im gewöhnlichen Sinn des Worts erfaßt und erkannt, sondern immer nur unmittelbar erlebt werden kann.

[23]) Vgl. speziell die zweite Auflage der Präludien, Tübingen, Mohr, 1903.

[24]) Vgl. neben der bereits angeführten Schrift „Der Gegenstand der Erkenntnis", 2. Aufl., Tübingen, Mohr, 1902; ferner „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", Tübingen, Mohr, 1902.

Naturgesetz gedacht wird, das erfüllt werden muß, sondern als eine Norm, die mit Forderungen an den Forscher herantritt und die von ihm befolgt sein will, falls anders Erkenntnis der Wahrheit erreicht werden soll, so ist damit der Glaube an einen über dem menschlichen Tun waltenden Willen soweit vor der Instanz des wissenschaftlichen Bewußtseins gerechtfertigt, als sie überhaupt durch eine rationale Begründung gerechtfertigt werden kann [25]). Denn, daß diese ihre Aufgabe restlos löse, daß sie das Dasein eines persönlichen Gottes geradezu beweise und so den Aufschwung des religiösen „Vertrauens" überhaupt entbehrlich mache, kann und braucht von ihr nicht verlangt zu werden. Mit Recht urteilt Rickert, daß die „inhaltliche Ausgestaltung des Gegenstandes des Glaubens" der Philosophie als solcher nicht zuzumuten ist. Genug, daß sie den Anknüpfungspunkt für diesen, den „Ort" desselben aufzeigt und zwar nicht in einer niedrigeren Höhenlage, als sich mit dem Wesen und den unaufgebbaren Ansprüchen [26]) der Frömmigkeit verträgt.

Gleichfalls auf einer den Gegensatz von Subjekt und Objekt überspannenden Basis, die er aber in ihrer ganzen Breite zu verwenden sucht, baut Eucken seine Religionsphilosophie auf. Indem er nicht bloß das sittliche, ästhetische und wissenschaftliche Urteil oder gar nur die mathematische Erkenntnis, sondern das gesamte Geistesleben, das er seinerseits als ein Schaffen und Erzeugen, als das „Aufsteigen einer neuen Welt" auffaßt, zum Ausgangspunkt nimmt, will er die transzendentale Methode zur „noologischen" [27]) erweitern. Und es ist bekannt, wie der Jenenser Denker in zahlreichen größeren Werken und kleineren Schriften [28]) nicht müde wird, den einen Gedanken auszuführen, der bei ihm

---

[25]) „Nur wo ein Wille dem Willen gegenübertritt, kann von eigentlicher Verpflichtung die Rede sein." (A. Riehl, Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig, Engelmann. Bd. II, 2. Teil, S. 267.)

[26]) Sehr richtig spricht Graue von dem Gedanken, „daß Gott der Welt überlegen ist, Gewalt über sie hat" als einem „dem religiösen Bewußtsein ganz unentbehrlichen". (G. Graue, Zur Gestaltung eines einheitlichen Weltbildes. Leipzig, Heinsius, 1906.)

[27]) Vgl. hierzu unter anderem Scheler, Die transzendentale und die psychologische Methode. Leipzig, Dürr, 1900.

[28]) Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, Leipzig, 1896; Der Wahrheitsgehalt der Religion, Leipzig, 1901—1905; Beiträge zur Einführung in die Geschichte der neuern Philosophie, Leipzig, 1906 usw.

in mannigfachen Wendungen wiederkehrt: daß die Religion die „Grundbedingung" ist, unter der ein „selbständiges Geistesleben" „in menschlichen Verhältnissen allein zur Wirklichkeit gelangen kann"; daß ein solches gar nicht möglich wäre ohne eine überempirische Ordnung, ohne einen zugleich „überweltlichen und in der Welt wirksamen Grund", darin es wurzelt, und daß es in den mancherlei Kämpfen, in die es fortwährend verwickelt wird, sich nicht zu behaupten vermöchte, wenn nicht durch den Glauben, wie durch einen befruchtenden Kanal, immer wieder neue Kräfte aus einer transempirischen Wirklichkeit in es einströmten. In schönen alten Worten redet Siebeck von einem „Beweis des Geistes und der Kraft", der hier geführt wird[29]). So entschieden sich Eucken dabei gegen einen plumpen Anthropomorphismus verwahrt, so gewiß will er die religiöse Aussage nicht lediglich auf das beschränken, was sich durch die Spekulation feststellen läßt: er verkennt nicht, daß immer jenseits des von der letzteren erreichbaren Gebiets „irgend welche dunkle Tiefe" verbleibt, deren Inhalt nur noch im Glauben und Vertrauen gedeutet werden kann. In gewissem Sinn „muß die Religion anthropomorph sein"[30]). Auf alle Fälle aber läßt er keinen Zweifel gelten — der Kampf gegen den krassen Dualismus bedeutet nichts weniger als eine Retraktation — an der Wertlosigkeit einer nur pantheistischen Metaphysik, eines bloßen „Monismus des unmittelbaren Weltstandes" für die rationale Begründung der Frömmigkeit.

Daß freilich auch nicht jede Form der Transzendentalphilosophie zu diesem Zweck geeignet ist, braucht nicht erst gesagt zu werden.

Ein nahe liegendes Beispiel bietet die Schrift P. Natorps: „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität". Sofern da die Frömmigkeit mit dem Gefühl identifiziert wird, als dessen Objekt das Unendliche nur in dem Sinn genannt werden kann, daß das Gefühl selbst unendlich ist, wird eine unzulängliche psychologische Bestimmung des Glaubens vorausgesetzt, die durch die Wirklichkeit, durch das geschichtlich gegebene Material nicht gedeckt wird. Daher denn auch die zur Begründung der Religion vorgetragene Theorie, die den „Transzendenzanspruch" der

---

[29]) H. Siebeck, Zur Religionsphilosophie. Tübingen, Mohr, 1907.

[30]) R. Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Berlin, Reuther & Reichard, 1907. S. 31.

Frömmigkeit ausdrücklich zurückweist, so wohlgemeint sie sein mag, als eine unzureichende und ihren Zweck verfehlende bezeichnet werden muß[31]). Auf einem ganz andern Niveau bewegt sich, viel eher wird der Aufgabe, die er sich gestellt hat, gerecht der geistreiche und feinsinnige und vielleicht eben deshalb in den breiteren Schichten des Publikums weniger beachtete apologetische Versuch von Uphues, der wiederum bei der Frage nach der Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis einsetzt und so zu der Behauptung einer ewigen überempirischen Gottheit sich erhebt[32]).

Indessen kann es hier nicht im entferntesten die Absicht sein, auch nur die Haupterscheinungen der gesamten neueren einschlägigen Literatur in Erwägung zu ziehen. Die angeführten Exempel allein genügen schon, um zu zeigen, daß die Theologie es nicht nötig hat, die christliche Weltanschauung auf die dürftige Höhe des Naturalismus oder Semipantheismus oder einer bloßen Immanenzlehre herabzudrücken, um sie vor dem Tribunal des wissenschaftlichen Bewußtseins legitimieren zu können. Es fehlt wirklich nicht in der Philosophie der Gegenwart an Gestaltungen des theoretischen Denkens, die einen geeigneten Anknüpfungspunkt bieten für den Glauben an einen transzendenten Gott. Insbesondere dürfte die Theologie allen Grund haben, einer konsequenten, bis zu Ende gehenden Durchführung der „transzendentalen“[33]) oder „noologischen“ Methode ihre volle Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Soll nun mit alledem behauptet werden, daß spiritualistische Systeme nach Art des Fechnerianismus oder Neu-Leibnizianismus apologetisch völlig wertlos sind? Das sei ferne! Welcher phantasiebegabte religiöse Mensch hätte nicht je und je sich mit Wohlgefallen und Genuß in das glänzende Bild des Universums

---

[31]) Vgl. P. Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Freiburg, Mohr, 1894. Ferner: Sozialpädagogik. Stuttgart, Frommann, 1899. Anders liegen die Dinge bei H. Cohen, der freilich mit erstaunlicher Einseitigkeit seinen Religionsbegriff allein vom alttestamentlichen Prophetismus abstrahiert, darum aber doch oder vielleicht erst recht die Transzendenz Gottes sehr stark betont. Vgl. neben Cohens „Ethik des reinen Willens“ (Berlin, Cassirer, 1904) die merkwürdige Schrift „Religion und Sittlichkeit“ (Berlin, Poppelauer, 1907).

[32]) Vgl. G. Uphues, Zur Krisis in der Logik und die „Religiösen Vorträge“ desselben Verfassers. Berlin, Schwetschke, 1903.

[33]) Das Wort wird hier nicht in der sehr engen Bedeutung verwandt, in der es gelegentlich von H. Cohen gebraucht wird.

vertieft, das sie vor dem geblendeten Auge aufrollen? Und in der Tat: indem sie, sei es durch den psychophysischen Parallelismus mit spiritualistischem Vorzeichen, sei es auf anderem Wege[34]), die gegebene Welt in ein Reich der Geister auflösen, schaffen sie mindestens ein Präjudiz zugunsten der Annahme, daß auch die über dem Zusammenwirken der Subjekte und der einzelnen Seelen oder Monaden waltende Ordnung nicht mechanischer, sondern geistiger Art sei. Wenn es wahr wäre, was viele behaupten — irgend welche gesicherte Erkenntnis besitzen wir ja da zurzeit noch nicht —, daß innerhalb der primitiven Kultur eine animistische Metaphysik der günstigste Nährboden war, auf dem der religiöse Glaube sich entfalten konnte, so würde das mutatis mutandis noch heute gelten. Nur würde damit an der These nichts geändert, daß von einer bloßen Ergründung der Objekte aus eine eigentliche Begründung des Gottesglaubens nicht möglich sei. Ist es nicht auffallend, daß selbst Wundt, um seinem spiritualistischen System den Schlußstein einfügen zu können, sich veranlaßt sieht, zu Betrachtungen ethischen Charakters seine Zuflucht zu nehmen, und daß er erst von da aus, den Pantheismus verwerfend, die definitive letzte bis zu seinem „panentheistischen" Gottesbegriff hinanführende Linie zieht[35])?

Am Ende noch eines! Die größten Schwierigkeiten bereitet heute der Apologetik nicht der Glaube an einen transzendenten, ja nicht einmal an einen persönlichen, wohl aber an einen zugleich allmächtigen und liebenden Gott. Die härtesten, schmerzlichsten und praktisch wichtigsten Probleme liegen in der Theodizee. Aber auch sie werden sich nicht lösen lassen bei einem bloßen Quieszieren in der gegebenen Welt und ohne irgend welche Gewißheit, daß diese nicht das letzte Wort der ewigen Weisheit ist. Nur wo das zeitliche Geschehen als ein Mittel betrachtet werden darf zur Verwirklichung ewiger und unvergänglicher Werte, ergibt sich eine einigermaßen befriedigende Antwort auf die quälenden Fragen, die das Übel der Menschenseele aufgibt. Der Aufsatz, in dem Siebeck etappenweise zu diesem Resultat gelangt, verdient reifliche Überlegung[36]).

Man hört wohl heute darüber klagen, daß je klarer uns das

---

[34]) Man denke etwa an die Auffassung L. Busses.

[35]) Vgl. Wundt, System der Philosophie. Leipzig, Engelmann, 1889.

[36]) a. a. O.

Bild des historischen Jesus wird, je deutlicher wir erkennen, welche Rolle in seinem Bewußtsein die eschatologischen Erwartungen gespielt haben, um so fremder er dem lebenden Geschlecht werde und um so weniger das letztere von ihm lernen könne. Der Schreiber dieser Zeilen ist entgegengesetzter Überzeugung. Wie sich jede ernst gemeinte Rückkehr zu den geschichtlichen Quellen des Christentums stets als fruchtbar erwiesen hat, so werden auch die modernsten Einsichten in das Innenleben des historischen Christus der Theologie nur zum Segen gereichen. Sie sind mindestens geeignet, diejenigen, die in Gefahr waren es zu vergessen, daran zu erinnern, daß ein derartiges alles überwindendes Gottvertrauen, wie es Jesus vorbildlich bewährt hat, nicht möglich war und in der Welt, wie sie nun einmal ist, sich nicht behaupten konnte ohne eine starke, das Diesseits in kühnem Flug überschreitende Hoffnung. Damit erwachsen freilich der Apologetik abermals neue und große, in der letzten Zeit nicht gebührend beachtete Aufgaben.



Über Lebensgesetze liturgischer Entwicklung.

Von

Eduard Freiherr von der Goltz.

Liturgische Reformen sind in der Geschichte des kirchlichen Lebens nicht häufig; meist vollzieht sich die Entwicklung allmählich, und mit außerordentlicher Macht wacht gerade auf diesem Gebiet die Überlieferung. Wird aber einmal von den Inhabern des Kirchenregiments eingegriffen, so ist die Gefahr einer Störung des kirchlichen Friedens nicht gering. Das Interesse weiterer Kreise wird lebhafter erweckt als bei den Lehrstreitigkeiten. Denn nur wo diese sich mit der Praxis des gottesdienstlichen Lebens berühren, entwickelt sich überhaupt eine größere Anteilnahme der Laienwelt. So ist es von den Anfängen der christlichen Kirche an gewesen. Akut wurde der Streit zwischen Petrus und Paulus in Antiochien erst bei der Frage der Einheit gottesdienstlicher Versammlung. Die Meinungsverschiedenheiten in Korinth wurden unerträglich, als sie sich im gottesdienstlichen Leben geltend machten, und einige Jahrzehnte später muß die römische Gemeinde gerade an diesem Punkte mahnend in den Unfrieden der griechischen Schwestergemeinde eingreifen. Die Passahstreitigkeiten, der Ketzertaufstreit, die Kämpfe um das Bekenntnis wurden immer da leidenschaftlich, wo sie mit ihren praktischen Konsequenzen in das gottesdienstliche Leben eingriffen.

So ist es geblieben im Bilderstreit der griechischen Kirche, in den Gegensätzen römischer und nationalkirchlicher Praxis im Mittelalter, im Ablaßstreit und in den Abendmahlsstreitigkeiten der Reformationszeit bis zu den Kämpfen um Agende und Apostolikum im neunzehnten Jahrhundert. Theologische Kämpfe gehen voraus, aber die Aneignung ihrer Resultate im Leben der christlichen Gemeinde vollzieht sich innerhalb des gottesdienstlichen Lebens durch die Bildung dauernd lebendiger Ausdrucks-

formen. Liturgische Reformen jedoch scheinen den Pionieren der Wissenschaft meist rückständig, weil sie erst der Entwicklung folgen, und doch führen sie das Erdachte erst in das wirkliche Leben ein, für dessen Feier die Theoretiker nur Proben veranstaltet haben.

Damit ist aber gewiß nicht gesagt, daß die liturgische Reform in der Weiterbildung gottesdienstlicher Ausdrucksformen dem Zufall des Lebens oder der subjektiven Willkür überlassen werden darf. Sie soll einer großen Gemeinschaft dienen und ist deshalb einer zielbewußten Führung bedürftig, die durch tüchtige wissenschaftliche Kenntnisse und durch Erfahrung auf dem Gebiet des kirchlichen Lebens der Gegenwart ihr Recht erweisen und ihr Vertrauen erwerben muß. Subjektive Geschmacksurteile, sensationelle Machtsprüche, Einfälle oder synodale Majoritätsbeschlüsse, wie sie gerade auf diesem Gebiet so vielfach üblich sind, haben wenig Sinn, und der Gebrauch äußerer Machtmittel steht im Widerspruch zum Wesen der Sache. Auf Sachkenntnis gegründete und auf dem Wege des Vertrauens sich einführende Arbeit setzt sich von selbst durch, und die Geschichte bringt ihre Apologie.

Zwei Stimmungen stehen sich aber bei jeder liturgischen Reform radikal gegenüber: die konservative Pietät, die sich von nichts Hergebrachtem trennen kann und in dem Nachweis bestehender Überlieferung schon einen Rechtsgrund für heilige Unantastbarkeit sieht, und die fortschrittliche Neuerungssucht, die nicht eher ruht, als bis sie jedes erhabene heilige Erbe der Väter auf das dürftige Niveau der eigenen Subjektivität herabgezogen hat. Beiden Tendenzen liegen auch berechtigte Gesichtspunkte zugrunde. Denn, wie auf allen Lebensgebieten, so ist auch im gottesdienstlichen Leben die überlieferte Lebensform ein Fazit der gesamten geschichtlichen Entwicklung und stellt ein Erbgut dar, das jeder neuen Generation vermacht wird, nicht um es zu eigenen Zwecken allein zu verwirtschaften, sondern um es im wahren Sinn des Wortes „gemehrt und gebessert" der nächstfolgenden Generation zu überliefern. So gleicht gerade der liturgische Besitz der Gemeinde einem Majoratsbesitz, über den der jeweilige Besitzer nicht willkürliche freie Verfügung hat. Er muß im Sinn der Väter zugleich für Brüder und Schwestern wie auch für die Nachkommen verwaltet werden.

Alles neue Leben aber, wie es aus dem unerschöpflichen

Urquell alles Lebens hervorgeht, strebt auch nach neuen Lebensformen und besitzt eine eigene Gestaltungskraft. So gibt es auch auf liturgischem Gebiet in Wirklichkeit keinen Stillstand. Selbst bei der zähesten Bewahrung alter Formen bleibt die wirkliche Identität des Gegenwärtigen mit dem Vergangenen eine starke optische Täuschung.

Erkennt man diese beiden scheinbar widersprechenden, aber tatsächlich zusammenwirkenden Kräfte alles geschichtlichen Werdens auch für das liturgische Gebiet an, so wird jede liturgische Reform in ihrer Weise versuchen müssen, für ihre Gegenwart in ernstestem Verantwortungsgefühl diesen beiden Ansprüchen der christlichen Gemeinde gerecht zu werden. Solche Vermittlung darf aber kein unsicheres und zielloses Hin- und Herschwanken sein, noch weniger nur ein kirchenpolitisches Lavieren zwischen verschiedenen Machtfaktoren, sondern es muß jede Reform nach klar durchdachten Regeln erfolgen, welche ihr die wissenschaftliche Liturgik an die Hand gibt. Letztere darf dann freilich nicht etwa nur geschichtlich orientiert sein, sondern muß dogmatische, ethische und psychologische Lehrsätze in sich aufnehmen. Die Anwendung der auf diese Weise wissenschaftlich gewonnenen Grundsätze wird dann die liturgische Reform nie rein abstrakt durchführen können, sondern nur für eine bestimmte Zeit und für ein geschichtlich und rechtlich abgegrenztes Gebiet.

Die erste Voraussetzung für jede liturgische Arbeit bildet aber überall die Kenntnis der vorhergegangenen Entwicklung. Aus ihr abstrahieren wir die Lebensgesetze liturgischer Entwicklung, welche auch für die Gegenwart gültig sind. Von solchen soll auf diesen Blättern, die einem Meister liturgischer Reform gewidmet sind, in aller Kürze die Rede sein. —

Der Kultus ist nur eine besondere Form des geselligen Verkehrs. Er bedient sich der Sprache zur Offenbarung des Innenlebens, zu wechselseitigem Austausch der religiösen Gedanken und Empfindungen, aber auch irgendwie zur gemeinsamen Einwirkung auf die Gottheit und zum Ausdruck des gemeinsamen Empfangens aus ihrer Fülle. Die Sprache ist nur Mittel der Darstellung des religiösen Innenlebens zu dem Zweck, sei es in dieser Selbstdarstellung Befriedigung zu finden, sei es neues Leben zu erzeugen.

Wo die Sprache unzulänglich wird, treten Gebärden und Zeichen ihr zur Seite. Letztere gestalten sich in Verbindung mit der Sprache zu symbolischen Handlungen einfacher und komplizierter Art. Gemeinsames Sprechen wird zum Gesang, gemeinsames Handeln in Verbindung von Sprache und Zeichen zu einem symbolischen Ritus.

Das geistige Leben macht sich in dieser Weise die Natur dienstbar und verbindet die natürlichen Mittel der Verständigung zu einem kunstreichen Organismus. Im Unterschiede von der Kunst aber, die im Gelingen der Darstellung des Innenlebens ihren Selbstzweck hat, stellt der Kultus diese Gestaltungsarbeit in den unmittelbaren Dienst des höchsten Gehaltsmoments gemeinsam empfundenen Innenlebens, der Verbindung der Menschen mit Gott, und macht dabei mit dem Gedanken Ernst, daß ein lebendiger geistiger Verkehr der Menschen mit dem lebendigen Gott möglich ist. So zieht er Gott selbst nicht nur in die Welt der Arbeit, sondern auch in die Welt des geselligen Verkehrs hinein. Die Mittel aber, deren er sich in diesem Verkehr der Frommen untereinander und der frommen Gemeinschaft mit Gott bedient, sind keine anderen als die, welche uns überhaupt für jede Gemeinsamkeit geselligen Verkehrs zur Verfügung stehen.

Daraus erhellt aufs deutlichste, daß äußerlich betrachtet jeder Kultus dieselben Grundformen der Ausdrucksmittel enthält und überall dieselben Gestaltungstriebe sprachlicher und künstlerischer Art sich geltend machen, daß aber bei aller Gleichheit oder Ähnlichkeit dieser Darstellungsmittel doch allein das durch sie offenbarte Innenleben, also die spezifische Grundauffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch jeder Gottesdienstart ihren eigentümlichen Charakter verleiht. Jede Wandlung der religiösen Grundauffassung wird daher den bestehenden Formen des Kultus eine andere Bedeutung geben und aus sich heraus neue Lebensformen erzeugen.

Es ist daher eine Selbstverständlichkeit, daß auch der christliche Kultus die Darstellungsmittel benutzt, die wir auch in andern Religionen finden, und es kann daher wenig überraschen, wenn auch in der kultischen Sprachbildung wie in der religiösen Symbolik eine Fülle von formalen Gleichheiten und Ähnlichkeiten aufzuweisen ist; es werden daher auch die Lebensgesetze liturgischer Entwicklung, überall ganz im allgemeinen betrachtet, die gleichen sein. Mag nun der Religionshistoriker seine Freude an

der Entdeckung solcher Analogien mit dem christlichen Kultus haben, mag er auch oft den Nachweis unmittelbarer Entlehnung hinzufügen können, so kann er uns doch für die Beobachtung dieser allgemeinen Regeln, für die Entwicklung gottesdienstlichen Lebens kaum etwas anderes lehren als das, was wir auch aus dem leichter kontrollierbaren christlichen Beobachtungsmaterial abstrahieren können.

Die besonderen biologischen Gesetze der christlichen spezies aber können nur aus der Natur der dem Christentum eigentümlichen Lebenskraft erkannt werden. Es ist also das erste Lebensgesetz aller liturgischen Entwicklung, daß allein das Werden und Wachsen des inneren religiösen Lebens die prägende und gestaltende Kraft ist, welche jeder Gottesdienstform ihre Eigentümlichkeit verleiht, daß aber die Darstellungsform sich als eine immer wieder neugeschaffene Kombination und Variation derselben Ausdrucksmittel erweist, die überhaupt den Menschen für Darstellung des Innenlebens zur Verfügung stehen, und daß sie, wie alles menschliche Bilden, stets hinter dem geistigen Vollgehalt zurückbleibt. Da, wo in der Geschichte des religiösen Lebens die stärksten Umwandlungen in der Auffassung des religiösen Grundverhältnisses eintreten, werden wir die stärkste Bewegung auch auf liturgischem Gebiet als notwendige Folgeerscheinung zu erwarten haben; die Kombination und Variation der elementaren Darstellungsmittel wird einen schöpferischen Charakter annehmen; in Perioden dagegen, die eine wesentliche Änderung der Grundauffassung nicht mit sich bringen, wird die Variation und Kombination der gottesdienstlichen Formen eine überwiegend erhaltende und reproduktive Gestalt aufweisen. Danach werden auch die Gesetze liturgischer Entwicklung in den schöpferischen Perioden etwas anders zu bestimmen sein als in den überwiegend reproduktiven Zeiten. Gegenüber der Wirklichkeit des Lebens bleibt das freilich immer eine Abstraktion, weil jedes Moment als Setzung einer neuen Lebenseinheit wie als Verlauf eines schon Gegebenen angesehen werden kann. Trotzdem empfiehlt es sich, bei der Betrachtung der Entwicklung diese Unterscheidung zu machen, weil jede Konfession oder Kirche auch in liturgischer Hinsicht gleichsam als eine Kollektivindividualität betrachtet werden kann, deren Entstehung und deren weitere Lebensgeschichte wir unterscheiden.

Welche Erscheinungen beobachten wir also zunächst bei

der ersten Entstehung jeder neuen gottesdienstlichen Form, die wir als eine eigentümliche Lebenseinheit auffassen dürfen? Die geheimnisvolle Entstehung des neuen Lebens selbst, für uns immer ein Rätsel, das die religiöse Bildersprache mit Recht gern als eine Zeugung aus Gott bezeichnet, ist bei der Entstehung einer neuen liturgischen Form bereits gegebene Voraussetzung. Ja, es muß sich dies neue religiöse Leben schon in einer größeren Zahl von Individuen in gleicher Weise gebildet haben, ehe das Bedürfnis der Neugestaltung von liturgischen Formen sich geltend macht. Das Neue wächst auch seiner äußeren Gestalt nach zunächst im Mutterleibe und ist im Moment des selbständigen Heraustretens so zart organisiert, daß es in seinen Lebensfunktionen und in seiner Gestaltungskraft noch vom mütterlichen Leben abhängig bleibt. Erst allmählich bilden sich feste Glieder und eigentümliche Formen aus, welche das neue Leben im Unterschied von dem mütterlichen als eine neue Individualität charakterisieren. Letztere wirkt dann selbst schöpferisch produktiv und läßt eine neue bisher noch nicht dagewesene Kombination und Variation der Grundelemente eintreten, die sich allmählich zu einem festen ausgebildeten neuen Organismus mit eigenen biologischen Eigentümlichkeiten auswächst. Wir können uns die Lebensgesetze dieses Werdens ganz neuer liturgischer Formen am besten an den beiden markantesten Beispielen veranschaulichen, der Entstehung des altchristlichen und der Entstehung des evangelischen Gottesdienstes.

Bei der Entstehung des altchristlichen Gottesdienstes beobachten wir zunächst die größte Unselbständigkeit der gottesdienstlichen Form. Daß Jesus selbst noch keine neuen Grundsätze für den christlichen Gottesdienst aufstellen konnte, versteht sich von selbst, weil die Gemeinde noch fehlte. Jesus begnügt sich mit der Feststellung der ethischen Grundsätze. Er protestiert gegen jede Unwahrhaftigkeit und Heuchelei, sowie gegen jede Überschätzung der äußeren Form unter Vernachlässigung des inneren Lebens. Das Gebet, welches er seine Jünger lehrt, soll ihnen den rechten Gebetsgeist veranschaulichen und lehnt sich in der Form an die Weise jüdischer Gebete an. Auch die symbolischen Zeichen, die er seiner Gemeinde hinterläßt, sind nicht absolut neu, sondern es sind in ihnen bereits gegebene Formen benutzt. Es ist schlechterdings keine Spur

davon vorhanden, daß Jesus selbst schon irgend einen neuen gottesdienstlichen Ritus gestiftet hätte. Vorbereitet ist allerdings ein solcher durch ihn, nicht nur durch die Mitteilung eines neuen religiösen Lebensprinzips, sondern auch durch die Anfänge einer mit dem Inhalt unmittelbar verbundenen neuen Terminologie. Diese Ansätze zu einer neuen Sprachform bilden sich aber im zwanglosen geselligen Verkehr und im religiösen Lehrgespräch. Die Ansätze zu einer neuen Gebärden- und Symbolsprache lehnen sich an die jüdischen Gebräuche an.

Auch die Urgemeinde bleibt zunächst noch dem Kultus der Väter treu. Aber freilich fordert nun der gemeinsame neue religiöse Besitz auch einen gemeinsamen Ausdruck. Er findet ihn in Versammlungen in der Halle Salomos, wo der Herr selbst religiöse Lehrgespräche mit den Jüngern gehalten hatte (Joh. 10, 23, vgl. Act. 5, 12), und in den Wiederholungen der gemeinsamen Mahlzeiten in der Form, in der sie durch Worte und Zeichen des Herrn geheiligt waren. Dabei ändert sich aber äußerlich noch wenig, und alle Zusammenkünfte haben noch einen familienartigen Charakter.

Das neue, christlich bestimmte innere Leben verschafft sich zunächst da Ausdruck, wo feste Formen am wenigsten Widerstand leisten. So wird die Auswahl der Schriftlektionen messianisch bestimmt. Lieder (vgl. Luk. 1 und 2) und freie Gebete (vgl. Act. 4, 24 ff.), so wie sie der Geist eingab, geben dem spezifisch Christlichen zuerst Ausdruck. Doxologien, Responsorien, altgewohnte Fürbitten und Tischgebete bleiben zunächst dieselben. Nur leise Änderungen werden zur Christianisierung alter jüdischer Formen vorgenommen. Namentlich in der Form der Anrufung Gottes und in der Schlußdoxologie tritt der Name Jesu Christi neben den Namen Gottes. Die alten jüdischen Kultuspflichten bleiben nach wie vor bestehen, bis die Zerstörung des Tempels ihnen ein Ende bereitet. Nur in der syrischen und ägyptischen Diaspora bewegt man sich freier, weil die gegebene synagogale Organisation eine elastischere ist und mehr Spielraum für die Entstehung neuer Lebensformen bietet. So zeigen uns die wohl ursprünglich syrischen, später in Ägypten heimisch gewordenen Abendmahlsgebete der Apostellehre eine schon kühnere Christianisierung der alten jüdischen Tischgebete.

Auf heidenchristlichem Boden haben wir ein noch freieres Gestaltungsgebiet. Gegenüber dem heidnischen Kultus fühlt sich

das christliche Bewußtsein zunächst zu puritanischem Radikalismus getrieben, und es fehlt auch nicht an Bestrebungen, den christlichen Geist ganz frei walten zu lassen unter Anwendung desselben Radikalismus auch gegenüber allem Jüdischen. Zumal in Korinth ist man wenig geneigt, sich durch historische Formen einschränken zu lassen, und Paulus läßt diesen neuen Gestaltungskräften einen weiten Spielraum.

Aber soweit er die Verhältnisse der neu entstehenden Gemeinden selbst organisiert, geschieht es bei ihm doch unter starker Anlehnung an die gewohnten synagogalen Formen und beim Herrenmahl an die durch Jesus selbst geheiligte Form. Die Erzählung von dem letzten Mahl des Herrn wird als Festhaggada in einer gewissen Stereotypie in die feststehenden Formen der heiligen Mahlzeit aufgenommen, die in den Grundzügen noch die Formen der jüdischen Feiertagsmahlzeit beibehält. Doxologien und Gebete werden christianisiert. Vor allem aber wird in erster Linie durch Paulus, später auch durch andere Apostel und Evangelisten eine bestimmte christliche Terminologie geschaffen. Diese Ausbildung eines eigentümlichen religiösen Wortschatzes, einer neuen Bilder- und Zeichensprache, für den Verkehr der Christen untereinander und für ihren Verkehr mit Gott ist die eigentliche liturgische Leistung des apostolischen Zeitalters. Die gottesdienstlichen Formen sind, soweit sie überhaupt von den jüdischen schon abweichen, bedeutungslos und unentwickelt. Dagegen war die Entstehung einer christlich bestimmten religiösen Ausdrucksweise von fundamentaler Bedeutung für alle Zeiten. Es gibt noch heute keine gottesdienstliche Form in der Christenheit, die von dieser gewaltigen Neuschöpfung unabhängig wäre. Auch auf diesem Gebiet freilich war nichts absolut neu in der Form, vielmehr in der LXX. und sonst vorbereitet, aber die eigentliche Triebkraft des Werdens war das lebendige Christentum selbst. Es bewährt sich also hier das erste liturgische Lebensgesetz, daß das Wachsen und Werden des neuen religiösen Lebens die eigentlich gestaltende Kraft ist, daß aber die Darstellungsform in den Anfängen an gegebene Ausdrucksmittel sich anschließt. Die erste selbständige Schöpfung liturgischen Lebens ist die Bildung einer neuen Terminologie.

Im einzelnen vollzieht sich die Organisation des gottesdienstlichen Lebens in den familienartig organisierten Gemeinden

noch ziemlich regellos. Die Freiheit der Formbewegung, die Elastizität jeder Regel, aber auch die Einseitigkeit und Engigkeit in der Ausprägung der für den kleinen Kreis bestimmten Sprache und Sitte sind für diese Anfänge charakteristisch. Die einfachen Grundelemente bleiben: Schriftverlesung und Auslegung, Gebet und Gesang und für das Herrenmahl der Lobgesang und die Austeilung von Brot und Wein in einfachster Symbolik. Nur das nähere Verhältnis der gegebenen Form zu dem sich neugestaltenden spezifisch christlichen Leben ist verschieden je nach der Zusammensetzung der Gemeinde.

Je länger, je mehr nimmt aber der Einfluß der spezifisch christlichen Gedanken auf die Form des Gottesdienstes zu. Gleichzeitig mehrt sich mit dem Übergang der sozialen Lebensform aus einer familienartigen Gemeinschaft in die der freien Assoziation die Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse. Das steigert die Festigkeit der Formen, aber auch den mitwirkenden Einfluß fremder Faktoren. Noch kommt es nicht gleich zu einem neuen Organismus. Aber die einzelnen Elemente, Gebete und Gesänge, werden stärker christianisiert oder nach dem herkömmlichen Typus neu aus dem christlichen Gedankenkreis heraus gebildet. Außer den Gebeten der Didache und dem Fürbittengebet im ersten Klemensbrief dürften auch manche einzelne Stücke, die uns in der klementinischen Liturgie[1]), im Gebetbuch des Bischofs Serapion von Thmuis[2]) und in den Überresten der Kirchenordnung Hippolyts[3]) erhalten sind, hierher gehören. Nicht nur die Doxologien sind christianisiert, sondern in Dank und Bitte beherrscht der christliche Erlösungsgedanke die Gebetsformeln; die religiöse Terminologie, nicht nur des Alten Testaments, sondern auch die der apostolischen Literatur, wird maßgebend. Eine schlichte Einfalt und Kürze, ein heiliger wahrhaftiger Ernst durchweht diese ersten liturgischen Bildungen. Die Einleitung zu Hippolyts Kirchenordnung[4]) zeigt uns auch, wie der Wert fester Formen mit der Unsicherheit der kirchlichen Einheit steigt. Denn um der Schwankenden und Unsicheren

[1]) Vgl. P. Drews, Studien zur Geschichte des Gottesdienstes 2. 1906.

[2]) Vgl. G. Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens (Texte und Untersuchungen N.F. II. 3b).

[3]) Vgl. die von mir behandelten Taufgebete Hippolyts in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XXVII. 1, 1906.

[4]) Vgl. den Sitzungsbericht der Berliner Akademie 1906, V.

willen soll die apostolische Überlieferung schriftlich aufgezeichnet werden, damit die Vorsteher der Gemeinden wissen, woran sie sich halten sollen.

Es kann aber weiter nicht zweifelhaft sein, daß neben dem Bestreben der Bewahrung apostolischer Überlieferung ein künstlerischer Gestaltungstrieb und ein ästhetisches Bedürfnis sich zumal da geltend machte, wo eine immer größere Zahl von Gebildeten sich der christlichen Gemeinde anschlossen. So, wie wir den altchristlichen Gottesdienst nach den ältesten liturgischen Ordnungen als geregelten Aufbau im dritten Jahrhundert vorfinden, verleugnet er zwar noch nicht den synagogalen Ursprung seiner Einzelbestandteile, kann aber als Ganzes schon als genuine organische Schöpfung des christlichen Geistes angesehen werden. Zumal die Eucharistiefeier hat sich nach ihrer Loslösung von der Mahlzeit und ihrer Verbindung mit dem Wortgottesdienst zu einem schönen sinnigen Organismus ausgebildet, der in dem feierlichen Dank für Schöpfung und christliche Erlösung und der Herabrufung des heiligen Geistes auf die Elemente seinen Mittelpunkt hat.

Mag man die Mitwirkung vorchristlicher Kultelemente noch so hoch veranschlagen, man wird doch nicht übersehen können, daß auf das Ganze gesehen der christliche Verkehr des Menschen mit Gott sich hier neue originelle Lebensformen geschaffen hat. Der Überblick über die Entstehungsgeschichte dieser ältesten christlichen Gottesdienstordnung läßt uns also folgende Regeln erkennen:

1. Zuerst bildet sich eine neue religiöse Terminologie ohne sofortigen Einfluß auf die fest überlieferten Formen des Gottesdienstes.
2. Dem Heidentum gegenüber steht die kirchliche Praxis zunächst auf dem Standpunkt des puritanischen Radikalismus, den jüdischen Formen gegenüber auf dem Standpunkt unwillkürlicher Pietät.
3. Der neue Geist schafft zunächst im einzelnen neue Lieder, neue Gebete, neue liturgische Formeln ohne Regel, in freier Entfaltung des Lebens unter Anwendung der bereits gebildeten religiösen Sprache.
4. Die endgültig befestigten Gemeindeverhältnisse lassen im Anschluß an die Überlieferung aus den neuen freigebildeten Elementen einen festen Typus gottesdienstlicher Ordnung entstehen.

5. Die brüderliche Verbindung der Gemeinden macht diesen unter den gleichen Lebensbedingungen überall entstandenen Typus — lokale und provinzielle Eigentümlichkeiten überall vorbehalten — zu einem gemeinsamen Eigentum und zu einem Bindemittel der eine kulturelle Einheit bildenden Christenheit.

Dieselben Lebensgesetze lassen sich nun auch bei der Entstehung der evangelischen Gottesdienstordnung beobachten. Die Situation ist freilich hier insofern eine andere, als nicht eine neue Religion entstand, sondern aus den Quellen heraus die Grundideen des Christentums selbst wieder zu neuem Leben erweckt wurden. Wir haben also hier das interessante Schauspiel, daß dieselbe Triebkraft, die im Altertum sich neue Formen aus den überlieferten Ausdrucksmitteln geschaffen hatte, jetzt unter gänzlich veränderten Verhältnissen noch einmal ihre auch liturgisch schöpferische Kraft bewährt.

Wir machen nun zunächst die Beobachtung, daß alle Reformatoren zu Anfang außerordentlich konservativ verfahren. Selbst Zwingli behält lange noch, nachdem er sich von der Unhaltbarkeit der römischen Messe überzeugt hatte, die überlieferten Formen bei, und keine der ältesten Meßformen der evangelischen Kirche ist konservativer als gerade die Thomas Münzers!

Der puritanische Geist der Reform freilich, der die späteren Maßnahmen Zwinglis der Schweizer Kirche und der deutschen Wiedertäufer beseelte, hat nichts Dauerndes geschaffen, so bewundernswert auch Zwinglis eigener Versuch gelungen war, ein völlig Neues aus den überlieferten biblischen Elementen für den evangelischen Gottesdienst zu konstruieren. Er übersah doch die Regel, daß liturgische Dinge nicht gemacht werden können, sondern aus dem Gemeindeleben herauswachsen müssen, und die ganze reformierte Kirche hat es nicht ausreichend berücksichtigt, daß die Formen des urchristlichen Gottesdienstes, die für kleine familienartige Gemeinschaften einer Missionskirche geschaffen waren, nicht einfach auf alle volkskirchlichen Verhältnisse übertragen werden können. Die biblischen Urformen haben sich da am besten bewährt, wo kleine verfolgte Freikirchen unter Verhältnissen lebten, die den altchristlichen ähnlich waren. Es ist aber ein großer Reichtum an christlichen Erbgütern der reformierten gottesdienstlichen Tradition verloren ge-

gangen, weil man die Dinge nicht organisch wachsen ließ, sondern sie mit eigener Theologie neu machen wollte.

Ganz anders bei Luther. Er erträgt lange Zeit scheinbar unerträgliche Formen, die im Widerspruch zu seiner persönlichen Auffassung stehen. Selbst die Abgötterei in der Messe greift er nicht sofort mit praktischen Forderungen an. Den Bilderstürmern von Wittenberg gebietet er Einhalt. — Was andere dann vor ihm an Versuchen gottesdienstlicher Neuordnung leisten, schwebt noch in der Luft. Es bleibt bei Übersetzungen, einzelnen Ersatzstücken oder rein subjektiven Experimenten, die sich für weitere Kreise allein nicht durchzusetzen vermögen[5]). Luther schafft aber inzwischen die neue religiöse Terminologie in seiner Bibelübersetzung und in seinen zahlreichen volkstümlichen religiösen Traktaten. Er benutzt ferner alle Stellen des überlieferten Gottesdienstschemas, die freieren Spielraum gewähren, um das Evangelium dort zur Geltung kommen zu lassen. Die Predigt, das Lied oder der Psalm und das Gebet werden zunächst einzeln neugestaltet und in mannigfaltiger Form geübt, und die Kombination dieser einzelnen neuen Elemente mit der herkömmlichen, nur von den schlimmsten Mißbräuchen gereinigten Gottesdienstform bedeutet an vielen Orten den ersten Schritt zur Umwandlung der Liturgie. Wir machen also in der Reformationszeit dieselbe Beobachtung wie im Urchristentum. Unter radikaler Ausscheidung nur der geradezu unchristlichen Elemente setzt sich das neue religiöse Leben nur sehr langsam in neue gottesdienstliche Formen um. Die Sprachbildung ist die erste Voraussetzung, und aus ihr bildet sich zunächst noch kein neuer Organismus, sondern einzelne Ersatzstücke in Gestalt von Umformungen oder auch einzelne spärliche Neuschöpfungen.

Erst in der deutschen Messe von 1526 wagt Luther den Neubau sprachlich, inhaltlich und musikalisch zugleich; aber auch jetzt ist es nicht freie Konstruktion, sondern nur eine deutsche evangelische Reform des Bestehenden, niedergeschrieben in dem vollen Bewußtsein, nichts Allgemeingültiges und Bleibendes zu geben. Da, wo Luther in der Vorrede zur deutschen Messe von den verschiedenen Formen des Gottesdienstes spricht, denkt er sehr bescheiden von der Bedeutung der aufgestellten Form, so-

[5]) Vgl. J. Smend, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe, 1896. Besonders die Entstehung einzelner Ersatzstücke aus dem neuen Geist heraus ist in dieser Entwicklung zu beachten.

fern sie am christlichen Ideal gemessen wird, — und weit entfernt von jeder übergeistlichen Utopie, ist er sich klar bewußt, wie sehr jede feinere, geistigere und freiere Art des Gottesdienstes davon abhängig ist, ob man eine lebendige christliche Gemeinde dazu hat. Er hat also klar erkannt, daß ein rein evangelisch eingerichteter Gottesdienst eine innerlich gefestigte evangelische Gemeinde voraussetzt. Aus dieser ganzen Haltung Luthers geht hervor, daß er die eigentümlichen Lebensgesetze liturgischer Entwicklung gekannt hat oder besser gesagt, daß er sie mit der Treffsicherheit des Genies empfunden hat. Die Entwicklung ist eine sehr viel schnellere wie die bei der Entstehung des Christentums, aber sie verläuft wesentlich in denselben Stufen. Bis zum Ziel ist sie noch heute nicht gelangt. Wie im Kirchenbaustil so auch im liturgischen Aufbau sind wir immer noch belastet mit überlieferten Formen, die ihren Ursprung und ihr Wesen nicht in der evangelischen Grundauffassung haben, wie das besonders deutlich in dem alten Lutherschen Taufformular hervortritt. Und doch haben wir sehr wesentliche Fortschritte gemacht auf dem Wege zu einer Gestaltung unserer Liturgie aus evangelischen Grundsätzen heraus. Gerade das 19. Jahrhundert hat uns dem Ziel beträchtlich näher gebracht, daß die evangelische Grundauffassung sich auch in den Formen gottesdienstlichen Lebens vollends durchsetze. Mit dieser Vollendung der schöpferischen Gestaltung aus der neu erfaßten Grundidee heraus verschmilzt sich aber nun schon der Prozeß liturgischer Weiterbildung und Entfaltung. Für diesen lassen sich einige besondere Lebensgesetze beobachten, so mannigfaltig auch das Leben in seinen Variationen und Kombinationen ist.

Wir setzen bei dem Punkte ein, bei dem die bisherige Betrachtungsweise der geschichtlichen Entwicklung abbricht, wir betrachten es also nun als Voraussetzung, daß aus den eigentümlichen Lebenskräften der neuen Religion oder Konfession heraus ein neuer Organismus von Lebensformen sich gebildet hat, der in seinen Grundzügen für die ganze Kirche feststeht als der anerkannte Gesamtausdruck für den zur Darstellung zu bringenden gemeinsamen religiösen Besitz. Dieser Besitz wird notwendigerweise als „apostolisch“ resp. „evangelisch“ angesehen, d. h. als ein auf der urchristlichen resp. evangelischen Verkündi-

gung ruhender Gemeinbesitz von normativer Bedeutung. Die seinem Inhalt geschuldete Pietät wird auch auf seine Form übertragen; er tritt unter den Schutz heiliger Überlieferung. Auch wo man die Zurückführung der einzelnen Lebensformen auf die Apostel oder die Reformatoren nicht beweisen kann, beruhigt man sich mit dem Tertullianschen Satz: traditio auctrix, consuetudo confirmatrix, fides observatrix. Dadurch treten aber geistiger Gehalt und Ausdrucksmittel in ein neues Verhältnis. Die äußere Lebensform, obwohl aus dem schöpferischen geistigen Leben selber hervorgegangen, wird jetzt zur Trägerin des geistigen Inhalts, zum Mittel der Fortpflanzung des Lebens, aus dem sie selbst erst entstanden ist. Auch das ist biologisch durchaus begreiflich und liegt in der Natur der Sache. Es erwächst auch daraus kein Schade, wenn die ursprüngliche Lebenskraft in ihrer Eigentümlichkeit erhalten bleibt und sich die Oberherrschaft über die ihr nur dienenden Formen erhält. Macht sich aber das Mittel des Ausdrucks, die äußere Lebensform, zum Selbstzweck und zum absoluten Maßstab der Dinge, so fängt die Herrschaft der toten Formel an und der Prozeß des Absterbens beginnt.

Alle geschichtlichen Kirchen haben diese Neigung zu totem Konservativismus der Formen. Die Vereinerleiung von Inhalt und Form will die Entwicklung auf einem bestimmten Punkte festlegen und führt zu einer Erstarrung. Die griechische Kirche z. B. entläßt noch heute mit feierlichem Gebet in jedem Gottesdienst die Katechumenen, die längst verschwunden sind; in der römischen Messe gibt es Salutationen, Darbringungsgebete und andere Zeremonien, die längst ihren ursprünglichen Sinn und Anlaß verloren haben, in der lutherischen Kirche wird vielfach noch heute mit dem Ritual getauft, das die erwachsenen Täuflinge der alten Missionskirche voraussetzt. Kurz, völlig obsolet gewordene Dinge werden als unantastbare Heiligtümer von Generation zu Generation weitergeschleppt. Hängt dieser ungemein starke Konservativismus auf liturgischem Gebiet auch mit einem Zug schöner Pietät zusammen und hat er auch in vielen Fällen schon einen schützenden Wall gegen übereilte Neuerungen gebildet, so läßt sich doch nicht verkennen, daß dieses unbedingte Festhalten an überlieferten Formen auf die liturgische Entwicklung einen sehr schädlichen Einfluß geübt hat. Nicht etwa nur die griechische Kirche, sondern auch die römisch-katholische und

nicht selten auch die protestantische ist durch dieses Prinzip auf verkehrte Wege gedrängt worden.

Tatsächlich ist ja der Stillstand eine Illusion, und je mehr geistiges Leben und lebendiges Christentum erhalten geblieben ist, desto mehr Verständnis hat man auch für die Notwendigkeit freier Entfaltung und für die Relativität aller Formen gehabt. Es bleibt daher nach Feststellung sowohl der altkirchlichen als auch der evangelischen Grundform noch längere Zeit eine große Bewegungsfreiheit innerhalb der durch die Überlieferung fest gezogenen Grenzen. Ja, man kann sagen, es folgt der Periode der Entstehung der Grundform noch eine Zeit reicher Produktivität in der Auswirkung der christlichen Idee in einzelnen neuen Lebensformen. Es handelt sich dabei nicht nur um geistlose Reproduktion, sondern um einen berechtigten künstlerischen Ausgestaltungstrieb. Nicht nur, daß manch schönes aus dem inneren Leben geborenes Gebet, mancher von echt christlichem und zugleich poetischem Geist getragener Hymnus Aufnahme an richtiger Stelle findet, um sich später mit unter den Schutz apostolischen Namens zu stellen, es steht auch der weitere Ausbau der liturgischen Sprache und der gottesdienstlichen Symbolik unter dem Einfluß der Heiligen Schrift und ihrer klassischen Ausdrucksweise.

Aber es zeigt sich allerdings mit dem Zurücktreten der ursprünglichen Kraft des christlichen Lebens das psychologisch begreifliche Bestreben, die gegebenen Gedanken zu explizieren, in reicherem Ausdruck und mit ausgiebiger Illustration aus der biblischen Geschichte zu bereichern. Wir brauchen nur die älteren Formen des dritten Jahrhunderts, soweit sie uns erhalten sind, mit den überredigierten und bereicherten Formeln des vierten und fünften Jahrhunderts in den apostolischen Konstitutionen und späteren Quellen zu vergleichen, um diese Produktivität zugleich zu bewundern und zu kritisieren[6]). Das Mittel, ein überliefertes Gebet dadurch zu erhalten, daß man es merklich oder unmerklich umarbeitet, bereichert und verlängert, ohne doch im Grunde mehr zu sagen und zu wirken, bleibt in der Liturgik der beliebteste Weg, sowohl der Überlieferung als auch dem neuen Lebenstrieb gerecht zu werden. Es braucht

[6]) Dafür findet man zahlreiche Belege. Man vergleiche z. B. das eucharistische Dankgebet in Ap. Const. VIII. 12. mit den kürzeren Formen in der Äg. Kirchenordnung, oder die Entwicklung der äthiopischen Taufgebete.

dann kaum gesagt zu werden, daß vom Ende des dritten Jahrhunderts an auch der Einfluß des antiken Mysterienwesens immer stärker wird, dessen erste Spuren schon viel früher zu konstatieren sind. Wie auf allen Gebieten des christlichen Lebens, so wird auch hier für die Aneignung des Christentums in weiteren Kreisen der hohe Preis einer sehr starken Akkomodation an altgewohnte, aber ihrem Ursprung nach unchristliche, Lebensformen gezahlt. Endlich findet am Abschluß auch dieser Periode gottesdienstlicher Entwicklung eine weitere Kombination verschiedener Elemente zu einer größeren Einheit statt. So bilden sich in der alten, ähnlich wie später in der altprotestantischen Kirche eine Reihe von vergleichsweise komplizierteren provinziellen Typen aus, die durch Einfügung von neuem Gut, vor allem aber durch Variationen, Amplifikationen und Kombinationen der alten Grundelemente die Ausgangspunkte für die weitere Entwicklung werden. Wo sich größere stramm organisierte Kircheneinheiten aus disperaten Elementen bilden, verbindet sich eine Reduktion der Vielheit lokaler Bildungen mit einer Kombination der als unveräußerlich geltenden Stücke. Will keines dem andern weichen, so fügen sie sich aneinander, und es entsteht eine Doublette von zwei Variationen desselben Stücks. Das markanteste Beispiel dafür ist die Aufnahme gallischer und germanischer Meßstücke in das Schema der römischen Messe neben die analogen römischen Bestandteile.

Mit der Vereinigung provinzieller Typen zu einer für eine große Kircheneinheit normativen Einheitsgestalt schließt diese Entwicklung ab, die etwa im vierten Jahrhundert ihren Anfang nimmt, um im byzantinischen Ritus sowohl wie in der römischen Messe ihren vorläufigen, relativ einheitlichen Abschluß zu finden. Auch die Neuschöpfung einzelner Stücke, die Erweiterungen, Wiederholungen, Variationen und Kombinationen finden damit zunächst in der Hauptsache ihr Ende. Die Uniformität des Gottesdienstes tritt für Rom zugleich in den Dienst der Kirchenpolitik. Die gottesdienstliche Einheit der abendländischen römischen Kirche in Sprache, Symbolen und Riten ist ein imponierender Ausdruck für die Universalherrschaft des Papsttums. Papsttum und römische Messe gehören zusammen.

Der ausgestaltende Trieb kann aber auch bei der festesten Form nicht ruhen. So hat sich während des ganzen Mittelalters der Prozeß der Ergänzungen und Amplifikationen, der Kombi-

nation verschiedener Einzelgebete und auch der gelegentlichen Reduktion der zu kompliziert gewordenen Formen fortgesetzt, und erst die nachtridentinischen Ausgaben der römischen Messe sind wirklich stereotype geworden. Die römische Kirche hat es auch verstanden, neben der festen Uniformität der Hauptstücke eine große Mannigfaltigkeit und Bewegungsfreiheit im einzelnen darzubieten. Das ist einmal durch den Einfluß des reich gegliederten Kirchenjahrs gegeben, anderseits durch eine unendlich dehnbare Kasuistik der gottesdienstlichen Gelegenheiten. Sie hat es verstanden, das gottesdienstliche Leben für das religiöse Volksleben fruchtbar zu machen und sowohl der religiösen Phantasie als auch dem Aberglauben für das Diesseits und das Jenseits freiesten Spielraum zu lassen[7]. Die große Variation der stillen Messen und Totenmessen, der Feste und Prozessionen, der Spezialriten und Gebräuche trägt den lebendigen Bedürfnissen der Gegenwart Rechnung, während die strenge Aufrechterhaltung der alten Grundformen das Erbe der Väter schützt. Und nicht einmal die Verbindung mit dem lebendigen christlichen Glauben ist ihr ganz verloren gegangen, sofern die heilige Gegenwart Jesu Christi und die Vergegenwärtigung seines Opfers für das Miterleben des Gottesdienstes wenigstens ideell in den Mittelpunkt gestellt ist. Dabei kann freilich nicht mehr davon die Rede sein, daß das Evangelium die formenschaffende und formenerhaltende Lebenskraft ist. Denn erhalten werden die Formen durch die Autorität äußerer, starrer Überlieferung, und die neu werdenden Formen entstehen aus der natürlichen, nicht aus der christlichen Religion. An diesem Traditionalismus und Paganismus der Entwicklung wird auch die katholische Gottesdienstform schließlich zugrunde gehen. Sie gleicht einem uralten Baum, der trotz vieler Risse noch mächtig und imponierend dasteht. Innerlich ist er hohl, und sein Blätterwerk zehrt von den Resten seiner Lebenskraft. Neue Entwicklungen aber finden nicht mehr statt, um so üppiger rankt sich allerlei fremdes Gewächs leichter Art an ihm empor. Welcher Sturm wird ihn fällen? Gott weiß es. Vielleicht steht er noch lange, aber sein Urteil ist gesprochen.

Ähnliche Beobachtungen nun von Festlegung der Grundformen, Bereicherungen der Formeln, Variationen und Amplifika-

[7]) Sehr instruktiv ist nach dieser Richtung das Buch von Adolph Franz: Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg 1902.

tionen überlieferter Gebete, Kombinationen, Verdoppelungen und Reduktionen lassen sich auch in der Geschichte der protestantischen Liturgien in kleinerem Maßstabe nachweisen [8]). Und doch bedeuten diese Veränderungen da etwas anderes, wo die ursprüngliche Lebenskraft des Evangeliums, welche einst diese Lebensformen geschaffen, auch die lebenerhaltende Kraft geblieben ist. Das darf man im ganzen von der evangelischen Kirche noch sagen. Die Gottesdienstform, die aus der Erneuerung des Evangeliums entstanden ist, hat zwar auch schon oft in Gefahr gestanden, zum Selbstzweck und, von falschem Konservativismus gehütet, innerlich hohl zu werden. Die Änderungen haben sich nicht selten einfach nach dem Gesetz der Amplifikation oder der äußeren Kombination gerichtet, aber noch hat sich in allen evangelischen Kirchen die innere Freiheit erhalten, die Formen dem inneren Leben jeder Generation anzupassen. Ja, es besteht hier sogar die Gefahr, die Gemeinsamkeit alles liturgischen Lebens zu vergessen und daher entweder die nötige Kontinuität mit der Vergangenheit zu verlieren oder im persönlichen oder lokalen Subjektivismus den Bedürfnissen einer Gemeinsamkeit größerer Kircheneinheit nicht gerecht zu werden.

Das Wesentliche aller liturgischen Reform wird bleiben, daß die innere Einheit des christlichen Lebens den Ausgangspunkt und die Triebkraft alles liturgischen Lebens bildet. Wo sich diese wirklich nicht mehr aufrechterhalten läßt, sollte man auf gemeinsamen Gottesdienst verzichten; denn die äußere Uniformität und die äußere Aufrechterhaltung der Formen unter Verlust der inneren Gemeinschaft widerspricht dem Geist der Wahrheit.

Dies Grundgesetz innerer W a h r h a f t i g k e i t findet aber seine Ergänzung in dem Gesetz der Liebe, welche die Aufrechterhaltung und Ermöglichung brüderlicher Gemeinschaft in Nachsicht und Rücksicht auf die Empfindung der anderen so lange wie möglich anstrebt. Die Relativität aller menschlichen Ausdrucksmittel gibt jeder Form ein hohes Maß der Elastizität. Völlige Harmonie und Identität von geistigem Inhalt und äußerer Form wird auf Erden nie erreicht, und subjektivistischer Eigensinn führt zu l i e b l o s e r Aufhebung der Gemeinschaft. Deshalb

---

[8]) Vgl. hierzu Rietschel, Liturgik I. § 48: Die Geschichten des Hauptgottesdienstes in der lutherischen Kirche vom 16. bis 19. Jahrhundert.

bedeutet es auch einen großen Vorzug, daß nicht jede Generation neu vor das Experiment der Neuschöpfung gottesdienstlicher Formen gestellt wird, sondern im Erbe der Väter ein heiliges und bewährtes Gut empfängt. Solange die innere Glaubenseinheit mit den Vätern bewahrt werden kann, mit anderen Worten, solange das Evangelium lauter und rein verkündet wird, gilt es, sich in die bewährte Grundform des gottesdienstlichen Lebens der eigenen Gemeinschaft einzuleben, ehe man daran bessert. Wer nicht selbst im evangelischen Gemeindeleben darinsteht, hat kein inneres Recht, bei Reformen mitzureden. Dann aber muß freilich die innere Freiheit erhalten bleiben, neuen Lebensbedürfnissen im sprachlichen und symbolischen Ausdruck durch neue Formen gerecht zu werden und definitiv obsolet Gewordenes abzuschaffen und umzugestalten. Bei solcher Reformarbeit werden die aus der Geschichte abstrahierten Lebensgesetze liturgischer Entwicklung zu beachten sein. Neues religiöses Leben kann nicht eher liturgische Formen produzieren oder reformieren, bis es ihm gelungen ist, sich innerlich in der Mehrzahl lebendiger Gemeindemitglieder durchzusetzen und sich eine anerkannte religiöse Terminologie zu schaffen. Erst wenn diese gewonnen ist und sich das Vertrauen der Gemeinde erworben hat, wird eine praktische Einwirkung auf das gottesdienstliche Leben stattfinden; zuerst aber wird sich das Neue im freien Wort, im Lied und in allen elastischen Partien des Gottesdienstes durchsetzen, zuletzt erst in den feierlichen Formeln liturgischer Gemeindegebete. Eingreifende Reformen setzen das Einverständnis der Gemeinde voraus, resp. eines Organismus größerer Gruppen von Gemeinden. Die Einzelgemeinde, welche tatsächlich den Gottesdienst miteinander feiert, hat in wesentlichen Punkten ein prinzipielles Recht, auf seine Gestaltung Einfluß zu üben. Anderseits verlangt das große Band brüderlicher Gemeinschaft, das viele Gemeinden zu einer provinziellen oder landeskirchlichen Einheit verbindet, auch Opfer von der Einzelgemeinde zur Ermöglichung größerer Gemeinsamkeit. Gerade im Zeitalter des Verkehrs und der Freizügigkeit ist eine Ausdehnung der Gemeinsamkeit gottesdienstlicher Lebensformen notwendig, um jedem den Anschluß am neuen Wohnsitz zu erleichtern.

So sind also bei jeder Reform auch die Gesetze zu beachten, die bei der Entstehung unserer Gottesdienstordnung mit-

wirkten. Dagegen wird die evangelische Kirche den Prozeß, welchen die katholischen Liturgien in ihrer weiteren Entwicklung durchmachten, als warnendes Beispiel anzusehen haben.

Nie darf die überlieferte Form den Charakter absoluter Heiligkeit und Unantastbarkeit annehmen, denn es handelt sich überall nur um menschliche Versuche, das Ewige auszudrücken, und um Mittel des Verkehrs, die an ihre Zeit gebunden sind. Ebenso dürfte es sich wenig empfehlen, den Prozeß der Umarbeitungen, Ergänzungen, Erweiterungen und Kombinationen fortzusetzen oder die Durchsetzung absoluter Uniformität anzustreben. Auch für jedes neue Detail muß das Evangelium die Triebkraft bleiben und weder kirchenpolitische noch dogmatische Interessen sollten in liturgischen Fragen entscheiden. Ein etwa notwendiger Kompromiß mag in Parallelformen seinen Ausdruck finden, aber nicht in Häufungen oder Kombinationen, welche die Dauer des Gottesdienstes oder die Länge einzelner Stücke über das Maß anschwellen lassen. Lebendiges warmes und echtes Empfinden wird sich stets durch Kürze und Einfachheit seines Ausdrucks legitimieren.

Das Gleichgewicht von Ordnung und Freiheit, Erhaltung und Fortschritt, Einheit und Mannigfaltigkeit, Einfachheit und Reichtum wird da am besten erreicht werden, wo ökumenische, konfessionelle, gemeindliche und individuelle Momente in der gottesdienstlichen Ordnung ihren Platz finden. Zu den ökumenischen Elementen rechne ich z. B. das Vaterunser, die alten Gruß- und Segensformeln, die Tatsache der Schriftverlesung, die Grundform der altchristlichen Präfation, die Einsetzungsworte, allgemeine Fürbitten und ein ökumenischer Ausdruck des christlichen Glaubens, wie ihn das Apostolikum bietet, in dieser oder in einer anderen Form. Die konfessionelle Eigenart der Landeskirche muß in der Auswahl der Schriftabschnitte, im Lied, in der Predigt, in den Sprüchen und Kollekten ihren Ausdruck finden. Die Rücksicht auf die Bedürfnisse der Einzelgemeinde beherrscht nicht nur die Predigt, sondern auch die Auswahl der Gemeindelieder, und macht sich in den Fürbitten auf der Kanzel, in einem Teil des Allgemeinen Kirchengebets, sowie in allen Kasualien geltend. Die Individualität des Liturgen hat im Verhältnis zu der des Predigers ganz zurückzutreten, aber es fehlt auch hier in Haltung, Gebärde und Sprechform nicht an liturgischen Eigentümlichkeiten, die dem Recht der Individualität vorbehalten

bleiben müssen und sich der kirchlichen Regelung entziehen. Je mehr eine Liturgie, getragen von innerem Leben, nach Inhalt und Form diesen vier Gesichtspunkten gerecht wird, desto mehr Vertrauen und Liebe wird sie sich erwerben, desto besser wird sie der heiligen Aufgabe gerecht geworden sein, das heilige Erbe der Väter den Zeitgenossen zu lebendigem Besitz zu machen und den nachfolgenden Generationen in einer Form zu überliefern, an die sich wieder neues Leben anknüpfen kann.



Die Geburtsgeschichte Jesu Christi im Lichte der altorientalischen Weltanschauung.

Eine kritische Skizze zur Religionsgeschichte.

Von

Rudolf Franckh.

Die neutestamentliche Überlieferung von der wunderbaren Geburt Jesu Christi hat hinsichtlich ihrer Geschichtlichkeit zu den verschiedensten Zeiten der Kirche ihre Bestreiter gefunden. In hervorragender Weise gilt diese Beobachtung in unsrer Gegenwart. Mannigfache Bedenken sind gegen jene Überlieferung geltend gemacht worden; sie mögen auf sich beruhen. Aber alle bisher vorgebrachten Einwendungen sind in der neuesten Zeit durch einen neuen Gesichtspunkt, unter dem die evangelische Berichterstattung betrachtet wird, nicht unbedeutend verstärkt worden. Dieser neue Gesichtspunkt ergibt sich aus der von einem Teile der Assyriologen[1]) vertretenen Behauptung, daß wir von einer einheitlichen, das ganze Geistesleben der alten Welt umfassenden Weltanschauung wüßten, nach der es durchaus zu erwarten gewesen wäre, daß man einen Menschen, wie es Jesus Christus war, als den Sohn der Jungfrau ansah. Diesem neuen Versuch, die Geburtsgeschichte Jesu aus einer ganz bestimmten, im Morgenlande wurzelnden Weltanschauung heraus erklären zu wollen, sollen die folgenden Erwägungen gewidmet sein. —

I.

Die Weltanschauung, um die es sich handelt, nennt man die babylonische oder die altorientalische. Jedoch scheint die letztere Bezeichnung die richtigere zu sein. Denn Babylonien ist nur dasjenige Land, das sich, soweit unsere Geschichtskenntnis zurückreicht, uns als der Hauptsitz dieser Lehre darbietet. Dagegen bleibt es mindestens zweifelhaft, ob es die sogenannten

[1]) Grundlegende Literatur: Die Keilinschriften und das Alte Testament ed. Schrader, 3. Aufl. ed. Zimmern und Winckler, Leipzig 1903. A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, Leipzig 1905.

babylonischen Semiten gewesen sind, die jene Weltanschauung ausgebildet haben. Vielmehr besteht unter den Assyriologen eine starke Neigung, die Ausbildung der fraglichen Lehre der vorsemitischen Bevölkerung des Euphrat- und Tigrislandes, den immer noch rätselhaften „Sumerern“, zuzuweisen. Um daher nicht zweifelhafte Fragen durch einen Namen voreilig zu entscheiden, empfiehlt sich die Bezeichnung jener alten Weltanschauung als der „altorientalischen“ besser als die der „babylonischen“. Diese altorientalische Lehre ist nun, auf ihren Inhalt gesehen, in ihrer späteren Ausbildung und ihrer praktischen Anwendung nach ein äußerst verschlungenes und weit ausgesponnenes System. Durch die verschiedenen Priesterschulen, die es bearbeiteten und anwandten, hat es im einzelnen eine mannigfaltige Ausprägung erfahren. Aber bei aller Mannigfaltigkeit im einzelnen baut sich das System als Ganzes doch auf einer einzigen Grundgleichung auf. Diese Grundgleichung des ganzen Systems lautet: Himmelsbild gleich Weltbild; d. h. die altorientalische Lehre trägt astralen Charakter. Alles, was am Himmel geschieht, spielt sich im Gegenbild auch auf der Erde ab, und alles, was auf der Erde geschieht, hat sein Urbild am Himmel, war zuvor in den Sternen geschrieben. Im allgemeinen Rahmen dieser Weltanschauung ist für unsern Gegenstand die Erscheinung des scheinbaren Jahresumlaufs der Sonne von besonderer Bedeutung. Jahr für Jahr gewinnt der Sommer über den Winter den Sieg. Dieser jährlich sich wiederholende Sieg des erneut eintretenden Sommers entspricht im geschichtlichen Werden der Weltschöpfung, wie sie am Uranfang nach der Überwindung des Chaos sich vollzog; er bildet aber auch das große Ereignis ab, das am Ende der Tage den letzten Akt der Weltentwicklung einleiten soll. Als Gottheit, die solche Weltentwicklung vollbringt, gilt diejenige Person des babylonischen Pantheons, in deren Offenbarungsgebiet die Sonne im Frühlingsäquinoktium steht. Seit etwa 2800 v. Chr., mithin während der ganzen für uns historischen Periode der altorientalischen Geschichte, befand sich die Sonne in diesem Zeitpunkt im Sternbild des Stiers. Das Bild des Stiers gilt als Offenbarungsstätte des Stadtgottes von Babylon, Marduks. Demnach ist Marduk diejenige Göttergestalt, die in historischer Zeit den siegreichen Jahrgott darstellt. Himmelsbild gleich Weltbild: wenn in der Geschichte der Menschen diejenige Zeit anbricht, die den letzten Akt des Weltdramas einleitet, dann wird die

menschliche Persönlichkeit, die den Umschwung vollbringt, die Züge Marduks tragen, gewissermaßen eine Menschwerdung Marduks sein. Die Erwartung des Welterneuerers scheint im alten Orient von jeher stark gewesen zu sein. Darum überträgt man auf jede große Persönlichkeit, die in den Gesichtskreis tritt, insbesondere jeden neuen Dynastieengründer, Züge Marduks, des siegreichen Jahrgotts. Welches sind nun die charakteristischen Zeichen des Jahrgotts? Heinrich Zimmern und Alfred Jeremias verweisen übereinstimmend an dieser Stelle zunächst auf die Geburtsgeschichten Sargons I., des alten Königs von Agade, und auf diejenige des Königs Gilgameš, die uns Aelian von Praeneste im 12. Buch seiner Historia animalium erzählt. Die erste Erzählung lautet nach der Übersetzung im 3. Bande der „Keilinschriftlichen Bibliothek": „Sargon, der mächtige König von Agade, bin ich. Meine Mutter war Vestalin, mein Vater aus niederem Geschlecht, während der Bruder meines Vaters das Gebirge bewohnte. .... Es empfing mich meine Vestalin-Mutter, im Verborgenen gebar sie mich." Aelian berichtet von Gilgameš: „Als Senechorus über Babylonien herrschte, sagten die chaldäischen Wahrsager, der Sohn der königlichen Tochter werde dem Großvater das Königreich entreißen. Und dieser Ausspruch war eine Weissagung der Chaldäer. Diese fürchtete der König und wurde, um scherzhaft zu sprechen, für seine Tochter ein zweiter Akrisius; denn er bewachte sie mit großer Strenge. Die Tochter aber — denn das Schicksal war weiser als der Babylonier — gebar heimlich von einem unbekannten Manne." Der Knabe erlebt weiter Wunderbares, erhält den Namen Gilgameš und wird König von Babylonien. Zunächst im Blick auf diese beiden Geschichten wird behauptet: es ist ein charakteristischer Zug für den erwarteten Welterneuerer, daß sein Vater unbekannt sei. Alfred Jeremias fügt für diese Anschauung noch weitere Zeugnisse hinzu. Der Priesterfürst Gudea spricht in der betreffenden Inschrift zu der Göttin, deren Name mit den Ideogrammen GA-TUM-DUG geschrieben ist: „Ich habe keine Mutter; du bist meine Mutter. Ich habe keinen Vater; du bist mein Vater. An einem heiligen bzw. verborgenen Orte hast du mich geboren." Auch der Kriegsgott Ninib, der gelegentlich als „kraftvoller Mann" gefeiert wird, wird mit dem Namen „Meinen Vater kenne ich nicht" bezeichnet. Nicht bloß auf Babylonien ist diese Anschauung beschränkt geblieben. Um anderes beiseite zu lassen und

sofort auf viel spätere Zeiten zu kommen: auch der Person des Kaisers Augustus gegenüber ist die Tendenz bezeugt, den Imperator, der, wie die Inschrift von Priene in Karien sagt, von der Welt als der von der *πρόνοια* gesandte *σωτήρ* angesehen wurde, zu einem Sohn der Atia und des Apollo zu machen. Auf Grund der *Θεολογούμενα* des Asklepiades von Mendes berichtet Sueton im 94. Kapitel seiner Lebensbeschreibung des Augustus: „Atiam, cum ad sollemne Apollinis sacrum media nocte venisset, posita in templo lectica, dum ceterae matronae dormirent, obdormuisse; draconem repente irrepsisse ad eam paulloque post egressum .... Augustum natum mense decimo et ob hoc Apollinis filium existimatum." Unter denselben Gesichtspunkt wird sodann die bekannte Tatsache zu rücken sein, daß Alexander der Große, der als der neue Dionysos gefeiert wurde, im Tempel des Jupiter Ammon sich für einen Sohn des Zeus proklamieren ließ, oder die von Alexander selbst unter den Hellenen verbreitete Anekdote, nach der er nicht der leibliche Sohn Philipps, sondern der Sohn der Olympias und einer Schlange gewesen sein wollte. — Bisher ist nur der Gedanke betont worden, daß auf Grund der altorientalischen Weltanschauung der erwartete Welterneuerer unbekannter, geheimnisvoller Herkunft sein müsse. Indes die Behauptung, die auf assyriologischer Seite nach dieser Richtung hin aufgestellt wird, geht noch weiter. Schon in den angeführten Erzählungen ist teilweise davon die Rede, daß die fragliche Persönlichkeit der Sohn einer Göttin sei. Gudea von Lagaš nennt die Göttin Nina wiederholt seine Mutter; der König Lugalzaggisi, der in der Zeit des alten Sumerertums anzusetzen ist, behauptet, „er sei ernährt von der Lebensmilch der Göttin Ninḫarsag". Besonders drastisch wird in den religiösen Texten, die Craig veröffentlicht hat, ausgemalt, wie König Assurbanipal als Kind von der Muttergöttin Ištar ernährt wurde. Jedoch diese ganze Beobachtung, daß der Welterneuerer als ein Kind der Muttergöttin ausgegeben wird, gewinnt ihre hier interessierende Spitze erst in der weiteren Aufstellung, daß die Muttergöttin stets als Jungfrau gedacht sei. Hier ist es Alfred Jeremias, der diese Aufstellung ohne Einschränkung vertritt. Indem er in den eleusinischen Mysterien Dionysos mit dem Erlöserkönig gleichsetzt, der über die Wintermächte siegt, verweist er darauf, daß Demeter, die Mutter dieses Dionysos, *ἱερὰ παρθένος* genannt werde. Sargon I. sagt, wie bereits mitgeteilt, von sich selbst:

„Meine Mutter war enitu.“ Dieses letzte Wort „enitu“ soll die „Jungfrau-Mutter“ bezeichnen. Insbesondere wird Ištar als Muttergöttin gedacht. Ištar aber ist Jungfrau. Auf sie soll die von Bezold veröffentlichte Schilderung des Götterbildes gehen, das den Madonna-Typus darstellt. Es heißt darin von der Göttin: „Ihre Brust ist offen; auf ihrer Linken trägt sie ein Kind, das an ihrer Brust sich nährt, während sie es mit der Rechten segnet.“ Eine Schilderung, der eine in Tel Mohammed bei Bagdad gefundene Tonfigur fast entspricht. — Doch noch ist das letzte Wort, das über die Zusammenhänge, die hier walten sollen, Licht verbreitet, nicht gesprochen. Die entscheidende Erkenntnis fließt aus der Beobachtung, daß zwischen der Muttergöttin Ištar und dem Tierkreisbild der Jungfrau eine Beziehung zu bestehen scheint. Schon die behauptete Tatsache dieser Beziehung an und für sich bedeutet für die Meinung, daß die Muttergöttin Ištar stets als Jungfrau gedacht sei, eine wichtige Stütze. Es kommt ein weiteres in Betracht. Ein Blick auf den Sternenhimmel, wie er sich nach Dupuis, Origine de tous les cultes[2]), Atlas Nr. 19, darstellt, lehrt, daß am 25. Dezember um Mitternacht am östlichen Punkte des Himmels das Sternbild der Jungfrau aufgeht. Der 25. Dezember ist die Zeit um die Wintersonnenwende. Auf den erwarteten Welterlöser, das irdisch-menschliche Gegenbild Marduks, angewandt: weil in dem Mythus von dem Sieg der lichten Mächte über die dunklen Gewalten die Äquinoktien mit den Solstitien in gleicher Bedeutung häufig wechseln, kann die Wintersonnenwende als des Erlöserkönigs Geburtstag gelten. Jetzt ist alles deutlich: der Erlöserkönig wird geboren, wenn am Himmel das Bild der Jungfrau aufgeht, d. h. nach dem System der altorientalischen Weltanschauung: der Erlöserkönig ist selbst ein Sohn der Jungfrau. —

In den Rahmen dieser kurz gezeichneten Weltanschauung wird das Bild Jesu gestellt. Jesus erhebt den Anspruch, als der von Gott gesandte Messias der Stifter des Reiches Gottes und damit der Begründer der letzten Weltzeit zu sein. Es wird behauptet: auf Grund der altorientalischen Weltanschauung konnte es nicht anders werden; Jesus mußte als Welterlöser der Sohn der Jungfrau sein. Freilich wird diese von assyriologischer Seite aufgestellte Behauptung gegenwärtig in einem doppelten, ganz

---

[2]) Paris. An III de la république.

verschiedenen Sinn verstanden. Ein Teil der Assyriologen neigt der Auffassung zu, daß die evangelischen Berichte Mt. 1 und Lk. 1—2 eben orientalische Legende nach überliefertem Schema enthalten. Alfred Jeremias dagegen, Assyriologe und Theologe zugleich, gibt sich die größte Mühe, den Tatbestand dahin zu deuten, daß in Jesus einmal Wirklichkeit geworden sei, was die Menschheit vor ihm längst geahnt habe: „Was der alten Väter Schar höchster Wunsch und Sehnen war, — Was sie haben prophezeit, ist erfüllt in Herrlichkeit.“ —

Der bisher gegebene Überblick über den Stand der Frage sowie der von assyriologischer Seite hin und her gezogene Schluß auf den Wert der evangelischen Geburtsgeschichte Jesu Christi dürfte hinreichen, um die Theologen zu veranlassen, zu den hier aufgestellten Behauptungen Stellung zu nehmen. Es mögen für diese Stellungnahme jetzt in Kürze drei Richtlinien angedeutet werden. Zuerst wird es gewiesen sein, die behauptete altorientalische Weltanschauung, soweit sie in Betracht kommt, in sich selbst einer Kritik zu unterziehen. Sodann drängt sich die Frage auf: Wissen wir, ob und inwieweit etwa diese Weltanschauung auf die Religion des Judentums Einfluß gewonnen hat? Endlich wird die altorientalische Weltanschauung und die evangelische Überlieferung, jede Größe nach ihrem besonderen Inhalt und Sinn, miteinander verglichen werden müssen. —

II.

Die Assyriologen behaupten, der erwartete Erlöserkönig müsse auf Grund der altorientalischen Weltanschauung ein Sohn der Jungfrau sein. Indes ist diese Behauptung keineswegs so sicher begründet, wie man meint. Zunächst ist folgendes zu beachten: Der Erlöserkönig soll das irdisch-menschliche Gegenbild des Gottes Marduk sein. Auf Grund der das ganze System tragenden Gleichung Himmelsbild gleich Weltbild müßten wir erwarten, daß auch Marduk als Sohn der Jungfrau angesehen worden wäre. Dem ist aber nicht so. Heinrich Zimmern bekennt offen: „Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß ein ähnlicher Mythus — nämlich wie der nach Zimmerns Meinung von der wunderbaren Geburt des Christus — über die Geburt Marduks aus der babylonischen Literatur bis jetzt noch nicht bekannt ist.“ Doch nicht genug damit, daß ein ähnlicher Mythus bisher nicht bekannt ist, — es dürfte auch so gut wie aus-

geschlossen sein, daß er jemals bestanden hat. Denn wir wissen ja ganz genau, daß im ausgebildeten Göttersystem Marduk als Sohn des Ea und seiner Gemahlin Damkina galt. Zwar ist diese Genealogie gewiß erst geschichtlich geworden; aber schon die erste Tafel des alten babylonischen Schöpfungsmythus Enuma eliš erzählt die Geburt des Marduk als des Sohnes von Ea und Damkina. Diese Tatsache bedeutet nun aber in unserem Zusammenhange außerordentlich viel. Denn sie beweist, daß für die von den Assyriologen aufgestellte Behauptung die altorientalische Lehre als Weltanschauung an dem ersten entscheidenden Punkte versagt.

Recht bestechend erscheint sodann die Auskunft, daß am Sternhimmel um Mitternacht des 25. Dezembers das Sternbild der Jungfrau aufgehe, und daß die Wintersonnenwende als Geburtstag Marduks anzusehen sei, — zwei Tatsachen, aus deren Kombination die Anschauung sich ergebe, daß der Erlöserkönig der Sohn der Jungfrau sein müsse. Wer diese Beobachtungen hört, ist versucht, unwillkürlich fortzufahren: jetzt wissen wir auch, warum wir am 25. Dezember Weihnachten feiern! Weil der Sohn der Jungfrau eben nach dem Sternenhimmel nur am 25. Dezember geboren sein kann! Indes, wenn irgendwo, so gilt es auf dem Gebiet der vergleichenden Religionsgeschichte, nüchtern zu bleiben und die Phantasie im Zaum zu halten. Die Tatsachen, aus denen jene Kombination hergestellt wird, sowie ihre Kombination selbst leisten den behaupteten Dienst mit Sicherheit nicht. Vorausgesetzt, daß die Beobachtung richtig ist: was soll das heißen, daß am 25. Dezember um Mitternacht die Jungfrau aufgehe, und daß die Wintersonnenwende der Geburtstag der Frühlingssonne sei? Die Wintersonnenwende ist doch wohl der 21. Dezember, ein Umstand, der auch den alten Babyloniern genau bekannt gewesen sein wird. Was aber dann die Berufung auf den 25. Dezember? Doch es mag sein: das Sternbild der Virgo bedeckt einen verhältnismäßig großen Teil des Himmels; auch am 21. Dezember mag es ungefähr um Mitternacht aufgehen. Die Schwierigkeit bleibt: wenn die Wintersonnenwende der Geburtstag des Frühlingssonnengottes ist, dann muß also der Gott der Frühlingssonne, d. h. Marduk, der Sohn der Jungfrau sein. Aber nein! Es ist schon betont: Marduk erscheint nie als der Sohn der Jungfrau. Nicht Marduk, sondern der Erlöserkönig soll der Sohn der Jung-

frau sein, weil es so in den Sternen stehe. Aber wenn Marduk ausfällt, dann klafft hier in der Gedanken- und Anschauungsreihe eine Lücke, und nie und nimmermehr begreift man, wie auf Grund der alten Weltanschauung der Erlöserkönig der Sohn der Jungfrau sein soll. — Dazu kommt an diesem Punkt noch ein weiteres. Soweit bekannt, findet sich in der Keilschriftliteratur nirgends eine direkte Beziehung Marduks zum Wintersolstitium. Marduks Auferstehungs-, — oder nach anderer Deutung des fraglichen Verbs tabû: Marduks Auszugsfest ist das große Frühlingsfest des babylonischen Neujahrs. Im Winter ist Marduk tot und in die Unterwelt hinabgesunken. Die Parallele der Solstitien und Äquinoktien soll nicht geleugnet werden; dennoch ist der Unterschied der Beziehungen in diesem Zusammenhang keineswegs bedeutungslos.

Freilich, Alfred Jeremias hat noch ein Argument bereit, das seiner übrigen Schlußfolgerung die Krone aufsetzen soll. Er verweist auf das *σημεῖον μέγα*, das nach Apc. 12, 1 ff. *ἐν τῷ οὐρανῷ* geschieht, und erklärt dann: „Das Weib, mit der Sonne bekleidet, das Haupt von zwölf Sternen umstrahlt, den Mond zu ihren Füßen, ist die Himmelskönigin als Repräsentantin des Jahrlaufs bzw. des Kreislaufs im Weltenjahr. Im kosmischen Mythus, der dem Gemälde zugrunde liegt, entspricht sie dem Jahrgott in dem oben geschilderten Ideenkreis.“ Des weiteren bemerkt Jeremias in einer Anmerkung: „Die Himmelskönigin wird auch mit dem Tierkreisbild der »Jungfrau« identifiziert. Denn um Mitternacht der Wintersonnenwende steht die »Jungfrau« im Ostpunkt des Horizonts. Nach ihr steigt die Schlange (Drache) auf, die die Jungfrau zu verfolgen scheint.“ Also das ist nach Jeremias der Schlüssel zum Verständnis der Erzählung Apc. 12 hinsichtlich ihres religionsgeschichtlichen Ursprungs: Nach dem Sternbild der Virgo steigt das der Hydra auf. Weil nun Apc. 12 das Kind, das von dem Weibe geboren und vom *δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ σατανᾶς*, verfolgt wird, der Erlöserkönig ist, muß seine Mutter eben als Gegenbild der Virgo die Muttergöttin-Jungfrau sein. — Aber auch diese Argumentation verfehlt ihr Ziel. Denn grundsätzlich zugestanden, daß die Bildersprache, mit welcher der Apokalyptiker seine Gedanken veranschaulicht, religionsgeschichtlich angesehen, wenigstens letzthin aus der Mythologie Babels stammt, — so ist Apc. 12 nicht von einer „Jungfrau“, sondern von einem

Weibe schlechthin — γυνή — die Rede. Gerade aber, wenn das Kind, das in jener himmlischen Szene geboren wird, der Erlöserkönig ist, gerade dann beweist diese Tatsache, daß von einer γυνή geredet wird, daß es eben *nicht* ein *notwendiges* und *allgemein aufgenommenes Postulat* der *altorientalischen Weltanschauung* gewesen ist, die Mutter des Erlöserkönigs als Jungfrau zu denken.

Wir wenden unsere Aufmerksamkeit der schematischen Geburtsgeschichte einzelner bedeutender Könige zu. Zunächst eine Bemerkung über die viel genannte Inschrift Sargons I. von Agade. Es ist *ein* Wort, auf das hier alles ankommt. Nach der Veröffentlichung in der Keilinschriftlichen Bibliothek sagt Sargon: „Ummi enitum", d. h. Meine Mutter war enitum. Was enitum bedeutet, weiß man nicht. Friedrich Delitzsch leitet im assyrischen Handwörterbuch ênu, ênîtu von der Wurzel אנה $_4$ = „beugen" ab und erklärt: arm, niederen Stammes (?). Winckler dagegen, der jenen Teil der Keilinschriftlichen Bibliothek bearbeitet hat, übersetzt dort im Jahre 1892: „Meine Mutter war aus Herrengeschlecht", versieht jedoch diese Übersetzung mit einem Fragezeichen. Im Jahre 1904 hat Winckler eine philologisch wertvolle Ausgabe der Gesetze Hammurabis geschaffen. In dieser Gesetzgebung Hammurabis kommt nun dasselbe Wort enitu zweimal vor: in § 110 und § 178. Und hier übersetzt Winckler das eine Mal: „Geweihte", das andere Mal: „Tempelangehörige", und bemerkt er weiter dazu im Kommentar: „Die sachliche Bedeutung als »Vestalin« gibt der Zusammenhang. Sargons von Agade Mutter als enitu erhält so völlig den durch den Mythus erforderten Charakter der Jungfrau-Mutter." Auf diese Ausführung stützt sich Jeremias. Es läßt sich nun kaum leugnen: wer diese Erörterungen prüft, der kommt von dem Empfinden nicht los, daß man sich hier im Kreise dreht. Was enitu genau bedeutet, wird weder aus Sargons Inschrift noch aus Hammurabis Gesetzgebung klar. In § 178 der letzteren werden dreierlei Personen nebeneinander genannt: enîtu, aššatu, amelit zikrum. Bei diesen Worten ist von keinem sicher, was es besagen soll. Nur soviel darf vermutet werden, daß alle drei Worte, also auch enîtu, Personen bezeichnen, die am Heiligtum eine Rolle spielen. Jedoch der Einwand liegt nahe: Es läßt sich also nicht mit Sicherheit erweisen, daß enitu die Jungfrau-Mutter bezeichnet; aber die Möglichkeit besteht weiter: was dann, wenn die Vermutung der

Assyriologen später gelegentlich bestätigt wird? Auf solchen Einwand ist zu erwidern: selbst wenn erwiesen werden sollte, daß die Übersetzung von enitu durch „Vestalin“ im wesentlichen richtig ist, so wird es dabei bleiben, daß enitu niemals ohne weiteres „Jungfrau“ heißt. Soweit über ein Wort, dessen genaue Bedeutung unbekannt ist, überhaupt geurteilt werden kann, liegt der Akzent in dem Begriff, den enitu darstellt, nicht auf dem Gedanken der Jungfrauschaft, sondern gegebenenfalls auf dem der Gottgeweihtheit.

Auf genau denselben Anschauungskreis, der in Sargons von Agade Selbstaussage aller Wahrscheinlichkeit nach durch das Wort enitu hindurchschimmert, führt nun aber auch ein weiteres Eingehen auf die fragliche schematische Geburtslegende. Die Tatsache verdient Beachtung, daß die Anschauung, nach der der Erlöserkönig in geheimnisvoller Weise der Sohn der Muttergöttin sein soll, mit der andern wechselt, daß der Erlöserkönig von der Gottheit berufen sei. So heißt es in der Cylinderinschrift, die von Cyrus erzählt: „Marduk faßte Erbarmen. In allen Ländern hielt er Umschau, musterte sie und suchte einen gerechten Fürsten nach seinem Herzen, ihn zu fassen bei seiner Hand. Kuraš, König von Anšan, berief er mit Namen . . . .“ Ganz ähnlich wird die Berufung Merodach-Baladans II. erzählt; ganz entsprechend legt Šamši-adad, der Sohn Assurnasirpals, in seinem Gebet an Ištar das Bekenntnis ab: „Da hast du, o Ištar, furchtbare Herrscherin unter den Göttern, mit dem Blick deiner Augen mich ausersehen, Verlangen getragen nach meiner Herrschaft, hast mich hervorgeholt aus den Bergen, zum Hirten der Menschen mich berufen, hast mir ein gerechtes Szepter verliehen.“ Mit Recht wird nun behauptet, daß diese und ähnliche Schilderungen auf eine seit alters durch einen Mythus festgelegte Königsberufungssage zurückgehen. Man braucht auch nicht lange nach einem derartigen Mythus zu suchen. Er bietet sich wahrscheinlich in dem Mythus von dem alten Helden der Vorzeit, Etana, dar, der freilich nur verstümmelt auf uns gekommen ist. Vor Etana war auf Erden die königslose Zeit. Etana oder sein Sohn — das ist nicht recht deutlich — wird zum ersten König auf Erden berufen. Aber wie? Ištar und Bel suchen im Himmel und auf Erden nach einem „Hirten“ (r^{e}u). Also der erste König auf Erden war ein Berufener Ištars und Bels: wie der erste König, so sind alle seine Nachfolger von der Gottheit

berufen, zumal der große Erlöserkönig der Endzeit! Vollkommen klar kommt in dem soeben gekennzeichneten Zusammenhang zum Ausdruck, was den Sinn der ganzen schematischen Königslegende ausmacht: es ist der Glaube des alten Morgenlands, daß der König ein Gesandter der Gottheit sei. Je bedeutender die einzelne Königsgestalt, desto stärker dieser Glaube; naturgemäß am stärksten da, wo es sich um diejenige Persönlichkeit handelt, die im Weltlauf eine neue Periode heraufführen soll. Die göttliche Erwählung oder Berufung wird für den Erlöserkönig erwartet, nicht die Geburt von der Jungfrau. Für diese Entscheidung enthält der Etana-Mythus noch ein nicht unbedeutsames Moment. Der erste König wird von Ištar und Bel eingesetzt. Ištar hat jedoch nicht von jeher hier eine Stelle. Neben Bel von Nippur erscheint ursprünglich als weibliches Komplement in allen Stücken Ninlil-Bêlit. Diese Bêlit, also die Gemahlin Bels, ist die Göttermutter, die bêlit-ilê.

Auch sonst weiß die Mythologie der alten Babylonier von Muttergöttinnen. Es seien die Gestalten der schon genannten Damkina, ferner Šerua, der im sogenannten zweiten Schöpfungsmythus auftretenden Aruru und der im Atarḫasis-Mythus wirkenden Mami erwähnt. Keine dieser als Muttergöttin fungierenden Personen wird als Jungfrau gedacht. Erst im Laufe der Zeiten ist allenthalben an die Stelle der früheren Muttergöttinnen Ištar gerückt. Ištar wird die Muttergöttin für Götter und Menschen; sie wird ideographisch als die „Töpferin" bezeichnet. Als Muttergöttin hat Ištar kein bleibendes männliches Komplement. Dieser Umstand wird der Anlaß, daß man in vager Weise von der „jungfräulichen" Ištar spricht. Aber nachdrücklich muß festgestellt werden, daß der Begriff der Jungfrauschaft hier eben eine vage Umbiegung erfährt. Nicht darum handelt es sich, daß die weibliche Person keinen Umgang mit einer männlichen hat, sondern darum, daß sie keinen dauernden Gemahl besitzt. Im strengen Sinne hat man Ištar nie als Jungfrau denken können. Denn sie ist letzthin kadištu aller Götter. Wie wenig die Jungfrauschaft etwa ein notwendiges Attribut dieser Göttin war, beweist deutlich die Tatsache, daß sie in späterer Zeit geradezu als Gemahlin Marduks oder Assurs galt. Allerdings scheint es nun so, als habe man Ištar mit dem Tierkreisbild der Virgo verknüpft. Wenigstens nimmt Hommel in seinen „Aufsätzen und Abhandlungen" an, daß der ŠU. PA-Stern, der anderweitig als

„Königin der Igigi“, d. h. Ištar bezeichnet wird, Spica im Sternbild der Virgo sei. Durch diesen doppelten Prozeß: das Einrücken der eines bleibenden männlichen Komplements entbehrenden Ištar in die Stelle anderer Muttergöttinnen und die etwa hergestellte Verbindung zwischen Ištar und dem Sternbild der Virgo — wäre dann zu verstehen, wie vielleicht hier und da auch in der Königslegende mit ihrer Tendenz auf das Geheimnisvolle die Vorstellung der Muttergöttin als „Jungfrau“ eine stärkere Bedeutung erlangt haben könnte. Aber es bleibt außerordentlich bemerkenswert, daß wir für diesen Gedanken nur ein einziges, wirklich klares Zeugnis haben; und dies eine Zeugnis ist durch griechischen Geist hindurchgegangen: *ἱερὰ παρθένος* — *παρθένος* im vagen Sinne — in den eleusinischen Mysterien. Jedoch auch dann, wenn mit dem Überwiegen der Ištargestalt jener Nebengedanke sich eingeschlichen haben sollte, — das darf mit gutem Grund behauptet werden: nach allen Erwägungen, die angestellt wurden, hat sich zweierlei ergeben. Zunächst, daß die Behauptung, wir wüßten von einer einheitlichen Weltanschauung, welche die Jungfraugeburt einer Persönlichkeit, wie die Jesu Christi war, fordert, sich nicht rechtfertigen läßt. Die Einheitlichkeit geht bei genauerer Prüfung hier in die Brüche. In dem Bild des erwarteten Erlöserkönigs sind sehr verschiedene Elemente zusammengeflossen. Zweitens muß betont werden, daß auf Grund der altorientalischen Weltanschauung für das Bild des erwarteten Erlöserkönigs die Geburt von einer Jungfrau konstitutiv nicht gewesen ist. Wenn aber dieses Moment nicht konstitutiv gewesen ist, dann fällt die Aufstellung dahin, daß Jesus im Rahmen dieser Anschauung der Sohn der Jungfrau sein mußte.

III.

Nach dieser Prüfung der altorientalischen Weltanschauung in sich selbst ist die Frage zu erwägen, ob und inwieweit etwa jene Weltanschauung auf die Religion Israels und des Judentums zur Zeit Christi eingewirkt habe. Denn erst dann, wenn für die Beantwortung dieser Frage wenigstens die Richtlinien gezogen sind, wird man verstehen, was die von den Assyriologen behauptete Anschauung selbst für den Fall, daß sie sich noch mehr bestätigen sollte, als hier festgestellt werden konnte, für die Geburtsgeschichte Jesu bei Matthäus und Lukas bedeutet. Diese Frage, ganz allgemein gestellt, ist nun allerdings vorab recht schwer

zu beantworten. Auf seiten der Assyriologen ist Hugo Winckler der Führer der Panbabylonisten. Die ganze Menschheit soll nach ihm unter dem Einfluß der altorientalischen Lehre stehen. Mit am kühnsten in dieser Beziehung ist sein Beitrag in der Sammlung „Der alte Orient“ 1902, Heft 2—3: „Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker“. Aber gerade diese populär gehaltene Schrift macht bedenklich. Es will so scheinen, als ob mit der Methode, die hier gehandhabt wird, man alles mögliche ableiten kann. Viel leichter leuchtet die Behauptung ein, daß Israel unter dem Einfluß der altorientalischen Lehre gestanden habe. Israel gehörte sicher in vielen Dingen seit den ältesten Zeiten zum Kulturbereich des alten Babel, wie heute nicht mehr bloß der Fund von Tel-el-Amarna zeigt. Aber wieweit der Einfluß auf dem religiösen Gebiet reicht, — diese Frage ist noch in keiner Weise hinreichend geklärt. Hier wird zuvor noch manche Kleinarbeit geleistet werden müssen. Ohne jedoch auf die auf diesem Gebiet bis jetzt vorliegenden Arbeiten weiter einzugehen, — hier nur die besondere Frage: Wie steht es um das jüdische Volk in Jesu Tagen? Man legt hohen Wert auf das religiöse Milieu, das das Evangelium vorfand. Zweierlei ist zu beachten. Einmal die Tatsache, daß das Judentum seit der Rückkehr aus dem Exil exklusiv geworden war. Wie aus den Evangelien zur Genüge erhellt, befand sich in Jesu Tagen das Volk durchaus in den Händen der Pharisäer und Schriftgelehrten. Die Pharisäer aber waren die strengen Leute, die peinlich zwischen Juden und Nichtjuden schieden. Damit haben sich die Gedanken nach einer Richtung gewandt, die den Schluß nahe zu legen scheint: der religiöse Einfluß der Völkerwelt, also auch der sogenannten altorientalischen Lehre, auf das Judentum wird äußerst gering zu veranschlagen sein. Aber es darf auch eine andere Gruppe von Erscheinungen nicht unbeachtet gelassen werden. Das Judentum hat eine bedeutende Expansionskraft und Assimilationsfähigkeit besessen. Die spätjüdische Literatur hat nachweislich eine große Menge Stoff aus Ägypten, Babylonien, Persien und anderswoher in sich aufgenommen. Den Nachweis im einzelnen zu führen, geht hier nicht an. Es kann nur daran erinnert werden, daß die Tatsache der Assimilation vorliegt. Wenn dem jedoch so ist, dann wird man auch zugeben müssen, daß nach Lage der Dinge auch die altorientalische, also auch das etwa

vorhandene Postulat der Jungfraugeburt des Erlöserkönigs, auf die religiösen Anschauungen des Judentums an und für sich eingewirkt haben könnte. Ob die Einwirkung tatsächlich stattgefunden hat, ist freilich eine ganz andere Frage. Diese Frage wird nur entschieden werden können, indem man die Theologie der Synagoge ins Auge faßt. Was weiß die synagogale Theologie über die Herkunft des Messias? Der Messias ist eine Persönlichkeit, deren Name im Himmel präexistiert. Wie Weber[3]) mit Recht auslegt, will diese Behauptung nach jüdischer Auffassung besagen, daß die Sendung des Messias in die Welt von Ewigkeit her in Gottes Heilsratschluß beabsichtigt ist. Neben solcher ideellen Präexistenz der Persönlichkeit wird die reale Präexistenz der Seele des Messias gelehrt. Sie befindet sich im גוף הנשמות. Erst ganz spät wagt man davon zu reden, daß der Messias selbst — הוא חי — im Gan Eden lebe bis auf diesen Tag. Der präexistente Messias wird auf Erden der Sohn Davids. Er tritt aber in diese Stellung durch die Zeugung ein. Dabei wird in keiner Weise an einen wunderbaren Hergang gedacht. Zu Jes. 11,1 bemerkt das Targum Jonathan: „Messias von den Söhnen der Söhne des Isai", und Schir rabba zu 4, 8: „Wenn Hiskia über den Fall des Sanherib einen Lobgesang angestimmt hätte, so wäre er der Messias geworden." An einer andern Stelle wird gesagt: „Sein Vater stammt aus Juda, seine Mutter stammt aus Dan." Zwar wird der Messias über Abraham erhaben sein und sogar den Engeln vorangestellt. Aber auch mit solchen Anschauungen kommt die Theologie der Synagoge in keiner Weise über den natürlichen Ursprung des Messias hinaus. Denn wie der Messias, so heißen Sanhedrin 93a auch die Gerechten größer als die Engel. Verhältnismäßig selten wird der Messias „Sohn Gottes" genannt. Aber es bedarf keiner weiteren Ausführung, daß dieser Titel, wahrscheinlich im Anschluß an Psalm 2 besonders im Henochbuch und 4. Esra gebraucht, für den Juden nichts über die Herkunft des Messias enthielt. Man darf also getrost urteilen: Die Theologie der jüdischen Synagoge deutet nicht bloß in keiner Weise die übernatürliche Geburt des Messias an, sondern schließt die Geburt von der Jungfrau geradezu aus. Dieser Erkenntnis entspricht die Beobachtung, daß Jes. 7,14 העלמה niemals von der Jungfrau-Mutter verstanden

[3]) Zum ganzen Thema: F. Weber, Jüdische Theologie. Leipzig 1896.

worden ist, trotzdem die LXX und die syrische Version *παρθένος* wiedergeben. Für seine gegenteilige Behauptung hat Jeremias den Beweis nicht geliefert. Mithin ergibt sich der wichtige Schluß: Selbst wenn in der außerjüdischen Welt des Morgenlandes das Postulat bestanden haben sollte, daß der Erlöserkönig der Sohn der Jungfrau sein müsse, so hat dieses Postulat auf die jüdische Messiashoffnung nicht gestaltend eingewirkt. Für jeden, der jüdisches Denken kennt, wird dieses Ergebnis nicht überraschend lauten. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß bei aller Assimilationsfähigkeit jener Tage der jüdische Glaube mit seiner starken Betonung der Transzendenz und Heiligkeit Gottes niemals die früher charakterisierte altorientalische Lehre sich hat aneignen können. Dieses Urteil muß auch einer kritischen Bemerkung gegenüber aufrecht erhalten werden, die Boehmer in der Zeitschrift „Die Studierstube"[4]) zu Grützmachers Heft „Die Jungfrauengeburt"[5]) gemacht hat. Nach Boehmer lag die Idee der Jungfrauengeburt dem jüdischen Gedankenkreis keineswegs so fern, wie manche Theologen andeuten. Er verweist sodann vornehmlich auf Philo, De Cherubim I, 146[6]). Aber erstens kann Philo nicht als Vertreter der genuin jüdischen Theologie gelten. In seiner Annäherung an den Hellenismus steht er als völlig einsame Größe da. Sodann bewegt Philo sich in der Allegorie. Es erscheint mehr als zweifelhaft, ob er es gewagt hätte, von einem Verkehr Gottes mit einer Jungfrau in der Wirklichkeit zu reden. Endlich bleibt sich Philo in jenem Zusammenhang bewußt, daß Gott durch das *ὁμιλεῖν τῇ ψυχῇ* die Jungfrau zum Weibe macht. Nur das ist seinem Walten eigentümlich, daß er *πρότερον οὖσαν γυναῖκα παρθένον αὖθις ἀποδείκνυσιν.* — Die hier waltenden Verhältnisse werden auch durch eine eigenartige Beobachtung grell beleuchtet. In verschiedenen jüdischen Schriften — z. B. 2. Baruch, 4. Esra, Sibyllinen — weiß man davon zu sagen, daß der Messias zunächst im Verborgenen weilen werde, dann aber „anfangen, sich zu offenbaren". In Berešit rabba uud Ruth rabba heißt es von ihm, er werde kommen

---

[4]) Jahrgang 1906, S. 732.

[5]) Bibl. Zeit- und Streitfragen II, 5.

[6]) *ὅτι ὁ θεός . . . τῶν συμπάντων πατήρ, ἅτε γεγεννηκὼς αὐτά · καὶ σοφίας ἀνήρ, σπέρμα τῷ θνητῷ γένει καταβαλλόμενος εὐδαιμονίας εἰς ἀγαθὴν καὶ παρθένον γῆν · ἀμιάντῳ γὰρ ἀψαύστῳ καὶ καθαρᾷ φύσει τῇ πρὸς ἀλήθειαν παρθένῳ, διαλέγεσθαι πρεπῶδες θεόν, ἐ᾽ναντίως ἡμῖν.*

ממקום אחר. Weber[7]) und Bouset[8]) erinnern dabei an Joh. 7, 27: *ὁ δὲ Χριστός, ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει, πόθεν ἐστίν.* Es scheint, als hätten wir hier eine Spur von jener altorientalischen Auffassung, daß der Erlöserkönig von einem Geheimnis umgeben sei. Aber gerade dann, wenn dieser merkwürdige Gedanke der synagogalen Theologie ethnischen Einfluß verraten sollte, redet das Fehlen des Gedankens an eine Jungfrauengeburt eine besonders deutliche Sprache: entweder ist diese Anschauung auch im übrigen Orient niemals von Bedeutung gewesen, oder der religiöse Geist des Judentums hat für das Eindringen dieser Lehre ein unübersteigbares Hindernis gebildet. Damit würde das abschließende Ergebnis bereits erreicht sein, daß die evangelische Erzählung Mt. 1 und Lk. 1—2 nicht aus der altorientalischen Weltanschauung geflossen sein kann, wenn nicht noch die Möglichkeit einer Ausflucht bestände. Es wäre nämlich möglich, daß die altorientalische Lehre auf Umwegen die evangelische Erzählung beeinflußt hätte. Und in der Tat haben Usener, Joh. Weiß, Soltau u. a. den Nachweis zu führen versucht, daß das Entstehungsgebiet der evangelischen Anschauung das Heidenchristentum gewesen ist. Um diesen Nachweis im einzelnen zu prüfen, müßte die ganze weite Frage nach der Entstehung und dem Charakter unserer Evangelien aufgerollt werden, eine Aufgabe, die im Rahmen dieser Skizze unmöglich gelöst werden kann. Indes tut die Prüfung im einzelnen für den hier verfolgten Zweck kaum not. Es wird ein vergebliches Bemühen bleiben, insonderheit bei Lukas beweisen zu wollen, daß die judenchristliche Quelle, die Lk. 1—2 benützt ist, ursprünglich von der übernatürlichen Erzeugung noch nichts gewußt habe. Denn selbst wenn die Worte 1, 35 c *διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ* ausgeschieden werden, so ist es ein Gewaltakt, wenn behauptet wird, daß der übrige Teil des 35. Verses um seiner Sprache willen nicht aus der Feder eines Judenchristen stammen müsse. In diesem 35. Verse stehen aber auch die Worte: *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.* Ganz allgemein jedoch soll das Urteil Th. Zahns unterschrieben werden: „Stücke wie Lk. 1—2, welche in ihren erzählenden Teilen und den eingelegten Psalmen nur den schönsten Stücken der Samuelisbücher an poetischer Anmut und echt israelitischem Geist sich

---

[7]) a. a. O.

[8]) Die Religion des Judentums im ntestl. Zeitalter, Berlin 1903, S. 218.

vergleichen lassen, konnte der Grieche Lukas nicht schaffen. Nur auf dem Boden Palästinas, wo auch poetisch veranlagte und prophetisch begabte Männer und Frauen an den Anfängen und der Fortentwicklung des Christentums beteiligt waren, können sie entstanden sein.“ Wenn aber auf palästinischem Boden entstanden, dann kann nach dem bisher Erörterten ihr Inhalt der altorientalischen Lehre nicht entnommen sein.

IV.

Diese Untersuchung kann jedoch nicht abgeschlossen werden, ohne daß noch ein kurzer Blick auf die altorientalische Lehre einerseits und auf die evangelische Erzählung anderseits je nach ihrer Art und ihrem Inhalt als Ganzes geworfen worden ist. Die altorientalische Lehre ruht auf der Grundgleichung: Himmelsbild gleich Weltbild. Diese Grundgleichung bedeutet eine Aussage der Weltanschauung. Aber es steckt in dieser Weltanschauung ein tief religiöser Kern: die Gewißheit, daß die Dinge, die auf Erden geschehen, kein blindes Spiel des Zufalls sind, sondern daß alles Geschehen ein Ausfluß des Willens der Gottheit ist. Dieses ursprüngliche Empfinden des altorientalischen Gemüts ist es auch, dem das Bestreben entstammt, insonderheit die großen und die größten Erscheinungen des geschichtlichen Lebens mit dem Nimbus des Geheimnisvollen zu umkleiden. Denn die Sphäre göttlichen Waltens liegt für das menschliche Erkennen im Verborgenen. Doch ist dieses ursprüngliche, religiöse Empfinden des morgenländischen Gemüts hineingezogen in die Vielgötterei des Heidentums. Soweit etwa im alten Orient wirklich von einer Jungfrauengeburt des Erlöserkönigs geredet worden ist, trägt diese Anschauung durchaus den Charakter der heidnischen Götterwelt. Eine Göttin wird seine Mutter, der Vater bleibt unbekannt. Demgegenüber die evangelische Erzählung. Auch über der Geburt Jesu waltet ein Geheimnis. Aber niemals ist dieses Geheimnis ein Stück der Propaganda gewesen, mit dem man die Würde Jesu als des Welterlösers erwiesen hat. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments hat weder Jesus noch irgendein Apostel mit klaren Worten sich auf dieses Geheimnis berufen. Nur im engsten Kreis um Maria scheint man zunächst von ihm gewußt zu haben. Diese Beobachtung spricht mit aller Entschiedenheit gegen die Vermutung, daß hier eine schematische Legende entlehnt sei. Doch was für

einen Sinn hat diese Überlieferung, wenn sie einer Tatsache entspricht? Die altprotestantische Dogmatik antwortet: in der Tatsache conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine liegt der Grund zu Jesu Sündlosigkeit. Aber ob dies auch die Anschauung des Neuen Testaments ist? Kaum. Denn erstens trifft die Berufung auf Lk. 1, 35 vorbei. Nicht *ὅσιον* ist *τὸ γεννώμενον* durch *πνεῦμα ἅγιον*, sondern *ἅγιον*. Zweitens entnimmt, wie bereits oft bemerkt ist, die Tatsache natus ex Maria virgine noch nicht dem Zusammenhang des sündigen Menschengeschlechts. In dieser Erkenntnis hat denn auch schon die Dogmatik der altprotestantischen Zeit dem heiligen Geist noch eine besondere actio sanctificativa beigelegt. Was aber dann? Die Lösung liegt in Jesu Selbstbewußtsein. Jesus hat sich von allen andern Boten Gottes scharf unterschieden. Man denke nur beispielsweise an die Parabel Mt. 21, 33—46, an das Wort Mt. 11, 27 und an die Gewißheit, mit der sich Jesus als Richter im letzten Gericht weiß Mt. 25, 31 ff. Die in solchem Bewußtsein sich wiederspiegelnde Stellung Jesu drückt Johannes treffend mit *ὁ υἱὸς ὁ μονογενής* oder auch Joh. 1, 18 mit vielen Zeugen *μονογενὴς θεός* aus. Jesus ist Gottes absolute Offenbarung an die Menschheit. Nach der andern Seite hin: sofern Jesus in die Reihen der Menschheit gehört, ist er *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος*, als solcher der Anbruch einer neuen Welt. Beiden Gedankenreihen kommt die Überlieferung von der übernatürlichen Entstehung des Menschen Jesus in ihrem innersten Nerv auf das genaueste entgegen. Nicht von einer Notwendigkeit vermögen wir Menschen zu reden; denn wir wagen Gott nicht vorzuschreiben, wie Er handeln mußte, sondern wir glauben an den Gott, dessen Weisheit und Wundermacht unser menschliches Erkennen weit übersteigt. Aber es erscheint als ein Conveniens für Gott, daß Er bei diesem einen Menschen Jesus dafür sorgte, daß seine unvergleichliche Stellung in der Menschheit bereits in der außerordentlichen Art seines Eintritts in die Welt deutlich zum Ausdruck kam. Ist dem aber so, dann gliedert sich diese Tatsache der evangelischen Erzählung vollkommen harmonisch in das Heilandsbild Jesu ein. — Wir blicken zurück. In der altorientalischen Lehre zwar ein tiefreligiöser Grund: in allen Erscheinungen des Lebens, zumal in den größten und entscheidenden, göttliches Walten. Aber auf diesem verborgenen Grunde eine üppig wuchernde Phantasie, die in echt heidnischem Geiste zu einem

unmotivierten, bizarren Mirakel greift. Im Evangelium die unvergleichliche und doch unerfindbare Gestalt des einen Menschen Jesus, der im Zentrum des göttlichen Heilsratschlusses steht, sein Wesen und der Charakter seiner Geschichte für den Glauben volle Harmonie. Auf Grund solcher Erkenntnis muß bezweifelt werden, ob wirklich die Ansicht zutrifft, daß im Punkte der Jungfrauengeburt in Jesus einmal Realität geworden sei, was der ganze Orient hin und her geahnt habe. Jedenfalls liegt die gemeinsame Quelle der Ahnung und der Realität in den entferntesten Tiefen, und steht die Differenz des Geistes, der in beiden waltet, kräftig im Vordergrund. —



Grundlinien für das Verständnis der Psalmenüberschriften.

Von

Hans Keßler (Berlin).

1.

Eduard Reuß nennt in seiner schon seit 1834 in allem wesentlichen festgelegten, obwohl erst 1881 erschienenen „Geschichte der Heiligen Schrift Alten Testaments“ die Beischriften[1]) der Psalmen, welche als integrierende Teile des kanonischen Textes auf uns gekommen sind, die „unlösbarsten Rätsel der ganzen hebräischen Literatur“, sofern sie „musikalische Anordnungen“ enthalten. Was sie sonst an Bemerkungen vorbringen, in betreff der angeblichen Verfasser oder der geschichtlichen Veranlassung, erweise sich als das Erzeugnis einer ganz jungen tastenden Schulgelehrsamkeit und sei, weil in vielen Fällen offenbar falsch, auch da, wo es nicht gegen den Augenschein streite, unzuverlässig. „Und wenn sich nur an einem einzigen Beispiel ein offenbarer Irrtum nachweisen läßt, so ist die Kritik berechtigt, sie alle nur sub beneficio inventarii anzunehmen[2]).“

Es ist bekannt, welche bedeutenden wissenschaftlichen Wirkungen von der Tätigkeit dieses Ästhetikers unter den alttestamentlichen Theologen des 19. Jahrhunderts ausgegangen sind. Seine nach eigenem Zeugnis im wesentlichen der Intuition entstammenden Auffassungen, welche er mehr mit den Mitteln einer außergewöhnlich plastischen Phantasie der Anschauung darbot, als er sie durch bohrende Detailforschung und abwägende Einzeluntersuchung begründete, wurden durch seine Schüler nach der letzteren Seite hin so erfolgreich ergänzt, daß sie im letzten Viertel des verwichenen Jahrhunderts als die herrschenden gelten

[1]) Diese Bezeichnung wird in den nachfolgenden Ausführungen aus naheliegenden Gründen an Stelle der herkömmlichen, auf dem Titel beibehaltenen „Überschriften“ durchweg gebraucht werden.

[2]) a. a. O. S. 595.

durften und erst neuerdings ins Wanken zu geraten scheinen. Für den großen Kreis von Gelehrten, der sich um Reuß gesammelt hat, galt die Beschäftigung mit den Psalmenbeischriften als eine teils hoffnungslose, teils geradezu überflüssige Mühe.

Nicht weniger als Reuß hat Justus Olshausen die wissenschaftliche Stimmung den Psalmenbeischriften gegenüber ungünstig beeinflußt. Ausgesprochenermaßen will Olshausen durch seine Arbeit am Psalter[3]) wesentlich dessen philologisches Verständnis fördern; seine nüchterne Satz- und Wortexegese ist in mehr als einer Beziehung das Widerspiel der poesievollen Reußschen Art. Es will daher beachtet sein, wenn sein Gesamturteil über die Beischriften mit dem eines Reuß übereinkommt. Die Beweiskraft der in ihnen niedergelegten geschichtlichen Überlieferung ist „ganz und gar hinfällig und ihre Angaben [sind] auch bei solchen Psalmen für die Kritik wertlos, deren Abfassung in der bezeichneten Zeit nicht geradezu unmöglich genannt werden kann und sich aus den damaligen Verhältnissen einigermaßen begreifen ließe". Ihren nicht-geschichtlichen Bestandteilen aber steht Olshausen mit einer textkritischen Zurückhaltung gegenüber, welche um so mehr auffällt, als er an dem eigentlichen Psalmentext mit der souveränen Freiheit eines kritischen Philologen arbeitet. Nur zuweilen fügt er dem Material der alten Übersetzungen die Vermutungen neuerer, besonders Ewalds, referierend hinzu; eigene Urteile werden nur in vorsichtigster Form abgegeben und trotzdem dann mehrfach noch als unbefriedigend bezeichnet. Man sieht, es fehlt dem Kritiker der Mut zum Anfassen der Probleme, und man gewinnt den Eindruck, das ganze Gebiet sei ein unfruchtbarer Boden, der die auf ihn gewendete Arbeit nicht lohnt.

Diese Haltung zweier hervorragender Psalmenerklärer des verwichenen Jahrhunderts ist typisch für die Stellung, welche man bis in die Gegenwart hinein den Beischriften gegenüber allermeist einzunehmen pflegt. Ein achselzuckender Verzicht und daneben höchstens ein Registrieren früherer Erklärungsversuche mit Ablehnung aller — das war es im wesentlichen, was die kritische Forschung auf diesem Gebiet zu bieten hatte. Natürlich mußten diejenigen, welche im Anschluß an die Tradition eine Förderung des Psalmenverständnisses erstrebten, sich dadurch

---

[3]) Die Psalmen, Leipzig 1853, S. 5.

nur noch darin bestärkt finden, auf ihren Wegen zu beharren. Hengstenberg und seine Schüler fuhren daher fort, die Psalmen aus den Beischriften heraus zu erklären und diese hinwiederum als wertvolles Überlieferungsgut aus den Psalmen zu rechtfertigen, freilich ohne dabei ein wirkliches Verständnis dessen, was sie seien und bezweckten, zu erreichen. Der einzige außerhalb des Hengstenbergischen Kreises, welcher seinen redlichsten Schweiß trotz alledem an die Lösung der hier vorliegenden Probleme zu wenden nicht müde wurde, Franz Delitzsch, wußte seine Position der herrschenden Ermattung gegenüber nicht anders als durch die Bemerkung zu rechtfertigen, daß die „Verneinung des geschichtlich Überlieferten dermalen zu einer schnöden Absprecherei geworden sei, welche auf jedem andern Literaturgebiet, wo das Urteil kein so tendenziös befangenes sei, als eine Kaprice angesehen werden würde“[4]). Er empfand schmerzlich den Wandel der Zeiten; seinem Rückblick in eine Vergangenheit, in welcher das allgemeine Interesse für die Psalmenbeischriften in einer stattlichen Reihe von Monographien und Spezialuntersuchungen stark in die Erscheinung getreten war, fühlt man die elegische Stimmung ab. Erinnert man sich aber, daß in einer Dissertation Stegemanns vom Jahre 1767[5]), welche mit Recht als eigentlicher Ausgangspunkt der modernen kritischen Arbeit an den Psalmenbeischriften gilt, die erste These gelautet hatte: „omnes fere inscriptiones, quotquot sub initiis psalmorum exstant, incertae sunt, nec fides ipsis haberi potest“,

[4]) Bibl. Kommentar über die Psalmen [3], Leipzig 1873, S. 17.

[5]) Diese Dissertation hat ein eigentümliches Geschick gehabt. Sie wurde am 21. Oktober 1767 zu Halle von ihm praeside G. J. L. Vogel verteidigt. Vermutlich weil auf ihrem Titelblatt der Namen Vogels, ao. Professors der Philosophie zu Halle, stärker in die Augen fällt, als der Name des Verfassers, ist sie sehr früh fälschlich als eine Schrift Vogels bezeichnet worden. Als solche findet sie sich bereits in einem Schriftenverzeichnis Vogels, welches als Anhang zu einer kurzen Biographie des am 12. Februar 1775 zu Altdorf verstorbenen Mannes im 3. Bande der von C. W. Schneider herausgegebenen Acta historico-ecclesiastica nostri temporis (Weimar 1776, S. 564 f.) abgedruckt ist. Die Biographie gibt sich als ein Auszug aus einem Programm, welches die Altdorfer Universität auf Vogels Tod herausgab. Ob der Irrtum bereits in dem letzteren begangen ist, habe ich nicht feststellen können. Jedenfalls ist die Dissertation in der gesamten Literatur der Folgezeit (auch noch in Nowacks Psalmenkommentar II, S. LII) unter Vogels Namen gegangen; anscheinend hat niemand mehr außer Reuß, welcher die richtige Angabe bietet, die häufig angeführte Schrift genauer angesehen.

so erhellt, daß hier die Kritik in mehr als hundertjähriger Arbeit wieder zu ihren Anfängen zurückgekehrt ist, wenn man nicht etwa vorzieht, zu sagen, sie sei über die negativen Aussagen ihrer Anfänge nicht hinausgekommen.

Der Versuch, ein Verständnis dieses unbefriedigenden Verlaufs der Dinge zu gewinnen, wird insofern nutzbringend sein, als es vielleicht gelingen wird, einige fundamental falsche Ansätze nachzuweisen, welche für die kritische Arbeit verhängnisvoll geworden sind. Erkannte Fehlerquellen gleichen Warnungstafeln, welche von falschen Wegen abschrecken. Indessen ehe dieser Pflicht Genüge geschieht, wird es sich empfehlen, ein anderes vorauszunehmen.

2.

Das letzte Vierteljahrhundert hat erfreulicherweise eine Reihe von Arbeiten aufzuweisen, welche neue Wege für die Erforschung der Beischriften eröffnet und neue Gesichtspunkte für deren Verständnis aufgestellt haben. Die Hoffnung erscheint berechtigt, daß die wissenschaftliche Bewegung auf diesem Gebiet über den toten Punkt hinaus ist. Zunächst wird man dem „Krit. Kommentar zu den Psalmen“ von H. Graetz (Breslau 1882/83) die Anerkennung nicht versagen können, daß er, wenn auch sonst nicht sonderlich fruchtbar, so doch gerade für die Erklärung der Beischriften Epoche gemacht hat. Der Verfasser macht — wenigstens in den umfangreichen einleitenden Abschnitten seines Buchs — damit Ernst, den Psalter als das zu erfassen, was er tatsächlich zunächst gewesen und lange ausschließlich geblieben ist: als das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels. Was in dieser Beziehung unter den christlichen Auslegern vornehmlich Delitzsch erstrebt hatte, ohne doch über disjecta membra hinauszukommen, hat Graetz annähernd erreicht; das umfangreiche rabbinische Material über die kultische Verwertung des Psalters ist mit erfolgreichem Fleiß gesammelt und wird in den Dienst des Nachweises gestellt, daß der Psalter in seinem kanonisch gewordenen Bestande überwiegend ein synagogales Buch sei, zugleich und eben damit im wesentlichen ein Werk des Levitismus, großenteils von Leviten gedichtet, jedenfalls von ihnen für ihre besondern Zwecke bestimmt. Die offenbare Einseitigkeit, mit welcher diese Anschauung durchgeführt wird, die vielfach an Übertreibung leidenden Einzelzeichnungen und -beur-

teilungen schränken zwar den Wert des Dargebotenen ein; trotzdem hat Graetz für den hier vorliegenden Gegenstand wertvolle Anregungen gegeben[6]). Als Früchte der letzteren stellen sich die ungemein lehrreichen Aufsätze dar, welche B. Jacob in der „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" (1896—98) unter dem Gesamttitel „Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen" veröffentlicht hat. Jacob versucht darzulegen, daß סלה, das viel umstrittene, einen Absatz bedeute, sei es im Tempelgesange, sei es für den Tempelgesang; man habe aber die Kenntnis von dieser Bedeutung des Worts nach der Zerstörung des Tempels absichtlich unterdrückt (a. a. O. 1896, 126 ff.). Das in zwei Beischriften (Ps 30 und 70) vorkommende להזכיר erklärt er = „zum Bekennen" [der Sünde]. Den Satz, daß der Psalter das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels gewesen sei, modifiziert er; er sei ein Gemeindeopfergesangbuch und ein Privatopfergebetbuch gewesen. Weiterhin sucht er die von ihm stark betonte textliche Integrität der „massorethischen" (soll wohl heißen „der im hebräischen Psalter enthaltenen") Psalmenbeischriften durch Gegenüberstellung des im Schwanken bzw. in einer Entwicklung begriffenen Beischriftentextes der LXX sicher zu stellen; für den letzteren bringt er eine umfangreiche Sammlung und Würdigung handschriftlicher Varianten, patristischer Zitate und dergleichen bei. Endlich behauptet er, nach Ausweis der Beischriften habe der Psalter „drei Redaktionen erfahren: 1. eine wahrscheinlich mehrmalige tempelliturgische, a) für die Gemeinde, b) für das Privatgebet; 2. eine synagogenliturgische; 3. eine literarische, die Buchredaktion, vorgenommen nach den Gesichtspunkten redaktioneller Midraschim".

Schon vor Jacob hat W. Staerk eine für die Beischriftenforschung nicht unwichtige, zuvor noch nicht geleistete Vorarbeit geliefert. Er hat (ZATW 1892, S. 91 ff.) im Anschluß an Baethgens Studien zur Psalmenkritik eine Synopse derjenigen Gestalten der Beischriften geliefert, welche im hebräischen Text und in den wichtigsten alten Übersetzungen vorliegen, und daraus mehrere den Bestand der Beischriften wie deren Genesis betreffende Schlüsse gezogen. Neben die nicht neue Erkenntnis, daß schon die ältesten Übersetzer den ursprünglichen Sinn ins-

[6]) Einzelnes, was Graetz über die Psalmenbeischriften ausführt, mag auf Vorarbeiten zurückgehen, welche H. Ph. Rée (Forschungen über die Überschriften der Psalmen, 1846) geliefert hat.

besondere des Musikalisch-technischen in den Beischriften wenig oder gar nicht mehr verstanden haben, setzt er die Bemerkung, daß die einzelnen Übersetzer gewisse stereotype für jeden charakteristische Formeln bei der Übertragung ihrer hebräischen Vorlage angewendet hätten. Letztere weise im großen und ganzen den Konsonantenbestand des noch jetzt vorliegenden hebräischen Textes auf. Daneben stellt Staerk fest, daß der Beischriftentext der LXX eine Entwicklung durchgemacht habe, weil in dem jetzigen textus receptus eine Anzahl von Elementen als nachhexaplarische Wucherungen beurteilt werden müßten. - Was er über den targumischen Befund und außerdem über die Genesis der Psalmenüberschriften überhaupt ausführt, kann hier übergangen werden.

Endlich muß der Vollständigkeit wegen die Monographie eines englischen Gelehrten, James W. Thirtle[7]), erwähnt werden. Auf den Schultern des in England bekanntlich besonders hochgeschätzten Delitzsch stehend, sucht der Verfasser von dessen Position aus die Forschung weiter zu führen. Von seinen Ergebnissen interessiert am meisten die auf Grund von Habakuk 3 aufgestellte beachtenswerte Hypothese, למנצח und alles Musikalische hätte ursprünglich als Unterschrift am Ende der diesen Worten vorhergehenden Psalmen gestanden und sei dann irrtümlich infolge der scriptio continua an die Spitze des jedesmal folgenden Psalms geraten. Vorn würden hiernach nur die Worte מזמר, משכיל usw. nebst den Namen und den Beifügungen geschichtlichen Inhalts verbleiben. Indem Thirtle bei Ps 88 auch die vor למנצח stehenden Worte שיר מזמר לבני־קרח an den Schluß des 87. Psalms hinüberführt, bringt er für diesen letzteren die am Anfang und am Schluß stehende Doppelangabe heraus, daß er שיר מזמור לבני־קרח sei, beseitigt aber zugleich die von altersher als unbequem empfundene zwiespältige Angabe über die Verfasserschaft des 88. Psalms. Was er — sehr eingehend — über die Einzelheiten der Beischriften materiell ausführt, z. B. daß die Psalmen על־ששנים (nach seiner Anordnung 44. 59. 68. 79) für das Passah, die על־הגתית (7. 80. 83) für das Laubhüttenfest bestimmt gewesen seien, ist zwar zumeist ansprechend und umsichtig begründet, vermag aber nicht durchschlagend zu überzeugen und vermehrt lediglich die Masse der vorhandenen Hypothesen.

---

[7]) J. W. Thirtle, The Titles of the Psalms, their nature and meaning; London, Edinburg, Glasgow and New York 1904. Dem Vernehmen nach steht eine neue Ausgabe bevor.

3.

Die Untersuchung wird von der Staerkschen Synopse aus weiter zu führen sein, welche bis auf bedeutungslose Einzelheiten zuverlässig und vollständig ist und ohne weiteres erkennen läßt, welch erhebliches Plus an beischriftlichem Material der alexandrinische Psalter gegenüber dem hebräischen enthält. Es entsteht die Frage, wie dies Plus zu beurteilen sei. Haben wir hier ganz oder zum Teil ursprüngliche Elemente vor uns, welche im hebräischen Text zwar später verloren gegangen, bei den Alexandrinern aber erhalten geblieben sind? Jacob, der die Staerksche Synopse namentlich für LXX ergänzt und die Linie der Entwicklung des griechischen Textes durch sein umfangreiches patristisches Material verlängert hat, verneint es, wenn auch in sehr vorsichtiger Weise. Die Zusätze der LXX seien zwar „nicht von vornherein abzuweisen“, aber „dennoch alle mehr als problematisch“. Nur die beischriftlichen Angaben der Wochentage über Ps 24. 48. 81. 94 (*της μιας σαββατων* usw.) will er ausdrücklich nicht abweisen, d. h. er hält sie für sachlich begründet und scheint es für möglich zu erachten, daß באחד בשבת (oder . . ל) usw. an den betreffenden Stellen schon im hebräischen Text gestanden habe. Wenn auch diesem letzteren Urteil kaum wird beigepflichtet werden können, so doch um so sicherer dem, daß wir im allgemeinen aus der Beischriftenüberlieferung des alexandrinischen Psalters keine Bereicherung unseres Wissens um die ursprüngliche hebräische Textform der Beischriften gewinnen können. Was LXX bieten, sind in der Tat durchweg freie sekundäre Weiterbildungen, welche an das anknüpfen, was der hebräische Text darbot. Es steht nicht so, als könnten wir aus dem Textbefund des alexandrinischen Psalters den Nachweis führen, der Bestand an hebräischen Beischriften sei der Rest einer früher reicheren Fülle. Die neu hinzugefügten Autorennamen (David mehrfach im 4. und 5. Psalmbuch, Jeremias und Ezechiel über Ps 65, Sacharja über 138, Haggai und Sacharja über 146. 147. 148) sind sämtlich apokryph; ihre Hinzufügung ist aus dem — später noch stärker hervortretenden — Streben erwachsen, die Zahl der namenlosen Psalmen immer mehr herabzudrücken und womöglich jeden Psalm einem Verfasser zuzuweisen. Dennoch haben diese alexandrinischen Zusätze eine Bedeutung. Sie zeigen nicht bloß, daß man den Faden der ver-

meintlich in den hebräischen Beischriften vorliegenden Tradition weiter fortspann, sondern auch, wie man ihn fortspann. Sie bilden ein Glied oder einige Glieder in einer Reihe, die sich durch die griechischen Väter hin noch weiter verfolgen läßt. Ob sich aus dieser Reihe gewisse Elemente auch des Anfangsgliedes, nämlich des hebräischen Beischriftenbefundes, noch rückwärts berechnen lassen, ist eine Frage, die hier ohne Antwort bleiben muß. Freilich aber ergibt sich aus dieser Qualität der alexandrinischen Beischriften auch eine Konsequenz, welche für Jacobs Sela-Hypothese tödlich sein dürfte: auch das zahlreiche Plus an סלה, welches der alexandrinische Psalter aufweist, wird nicht als ursprünglich hebräisches Gut angesehen werden dürfen. Jacob aber bedarf dieser alexandrinischen סלה, um seine Hypothese durchzuführen.

Anderseits kann nicht verkannt werden, daß der Beischriftenbefund bei den LXX (und auch bei den übrigen alten Übersetzungen) wuchtig für die Sicherheit dessen, was der hebräische Text an Beischriften darbietet, in die Schranken tritt. Insbesondere spricht der schon oft bemerkte Umstand, daß die alten Übersetzer die noch heute schwierig zu deutenden Bestandteile des hebräischen Textes schon ihrerseits unverstanden darbieten, dafür, daß der heutige hebräische Konsonantentext fast genau auch ihnen vorlag. Aber ist damit auch schon bewiesen, daß dieser seinerseits unverstümmelt und unverdorben ist? Jacob behauptet es mit Nachdruck und Staerk hat die Frage überhaupt nicht aufgeworfen, wie der hebräische Text an sich textkritisch zu beurteilen sei. Allein hat man ein Recht, diese Stellung zur Sache zu nehmen? Man ist doch sonst auf dem Gebiet des Alten Testaments mit der Annahme von Korruptelen leidlich schnell bei der Hand, wo Fälle vorliegen, in denen weder der hebräische Konsonantentext noch die Versionen etwas einigermaßen Verständliches liefern! Es ist nicht einzusehen, warum auch die Neueren nicht über Olshausens Zurückhaltung hinausgegangen sind. Denn der hebräische Text ist reich an Verdachtsmomenten, die wider ihn zeugen. Kann man die Annahme eines Textfehlers umgehen, wenn in Ps 120—134 vierzehnmaligem שיר המעלות ein einzelnes שיר למעלות gegenübersteht? Wird nicht das Fehlen von לדוד am Anfange von Ps 33 mit Recht allgemein als Lücke im Text beurteilt? Und nun beachte man die ersten Buchstaben in folgenden Wortverbindungen:

אל־ששנים	80_1
על־ששנים	45_1 69_1
אל־הנחילות	5_1
על־הגתית	8_1 81_1 84_1
על־נגינת	61_1
על־נגינת	61_1
בנגינות	4_1 u. öfters
על־ידותון	62_1
על־ידיתון	77_1
לידיתון	39_1
אל־תשחת	57_1 58_1 59_1 75_1

Daß hier etwas nicht in Ordnung ist, kann doch kaum in Abrede gestellt werden. Der Zustand des Textes erscheint um so bedenklicher, wenn in der Mehrzahl der Fälle hier von musikalischen Instrumenten die Rede sein sollte[8]); es möchte dabei an Ewalds Nachweis zu erinnern sein, daß „spielen auf“ korrekt hebräisch nur mit ב ausgedrückt werden kann. Auffallende Zusammenhänge ergeben sich ferner aus folgender Zusammenstellung:

על־ידיתון	77_1
על־ידותון	62_1
ידידת	45_1
ידידי	Jes 5_1
עדות	60_1 80_1
לידיתון	39_1
לענות	88_1
על־יונת	56_1

Zweifellos hängen auch die drei folgenden Wortgruppen enge zusammen oder sind ursprünglich mit einander identisch gewesen:

על־מות	48_{15}
על־מות לבן	9_1
על־עלמות	46_1 (1 Chron 15_{20})

Daß מעלות in der Überschrift der Wallfahrtslieder (120 ff.) aus den gleichen Konsonanten besteht, ist merkwürdig, mag aber zufällig sein. Verwandtschaftliche Beziehungen zwischen

[8]) אל־הנחילות 5_1 wird gewöhnlich „zu Flöten“ übersetzt; aber „Flöte“ heißt sonst חליל.

על־נגינת 61_1 und
על־יונת 56_1

ferner zwischen

על־מחלת 53_1 88_1 und
־למעלות 121_1

auch zwischen

על־השמינית 8_1 12_1 (1 Chron 15_{21})
על־ששנים 45_1 69_1

sind unschwer zu erkennen. Wenn man

על־אילת השחר 22_1 und
אל־ת שחת 57_1 58_1 59_1 75_1

sowie

על־אילת השחר 22_1 und
על־יונת אלם 56_1

untereinander setzt, fällt auch hier die Wiederkehr derselben Konsonanten teils in gleicher Folge, teils unter Vertauschung ihrer Plätze in die Augen. Und auch רחקים 56_1 weist eine merkwürdige Ähnlichkeit mit dem in den Beischriften zwar nicht vorkommenden, aber ihnen doch nicht ganz fernliegenden Plural קרחים auf.

Alle diese Berührungen liegen innerhalb der Sphäre der „besonders rätselhaften" Bestandteile der Beischriften. Will man in ihnen nur eine Laune des Zufalls oder in der gegebenen Zusammenstellung lediglich ein Spiel des Witzes sehen? Wem es zu hart geredet erscheint, angesichts dessen von einer greulichen Konfusion der scheinbar so sicher überlieferten Texte der Beischriften zu sprechen, der wird versuchen müssen, sich anderweit mit diesen Dingen auseinanderzusetzen. Man wird ihn um diese Aufgabe nicht beneiden können. Jedenfalls würde eine besondere Untersuchung erforderlich sein, um alledem bis ins Einzelne nachzugehen. Hier genügt die bloße Feststellung des Befundes, damit dem Vorurteil der Boden entzogen werde, als sei der Text der Beischriften ein noli me tangere. Bevor man also zu der Verlegenheitsauskunft eines Jbn Esra — unbekannte Liederanfänge zwecks Angabe von Melodien — greift, oder geheimnisvolle Instrumente wittert, die sonst im Alten Testament nicht vorkommen und die kein Mensch kennt (Raschi), oder die spröden Worte für Bezeichnungen von Musikkorps erklärt (Rée) — die allerdings höchst wunderliche Namen geführt hätten —, oder von einem Handwerkerrotwelsch der jerusalemischen Leviten

redet (Duhm)[9]), — müßte doch erst festgestellt werden, was eigentlich ursprünglich dagestanden hat und welcher Anteil an dem jetzt vorliegenden Text der Korruptel zuzuweisen ist. So lange diese Arbeit nicht getan ist, schwebt jeder Versuch einer materiellen Erklärung in der Luft. Die gute alte Regel, welche hierdurch in Erinnerung gebracht wird, verdient im vorliegenden Falle besondere Beachtung, weil es sich bei den Beischriften durchweg um sekundäre Textbestandteile handelt, die vom Rande der Rollenkolumnen her in den Text gedrungen sind. Dergleichen Elemente sind vor ihrer Einreihung in den Text nicht mit der gleichen Sorgfalt, wie dieser, behandelt worden; entsprechende Beobachtungen kann man auch sonst machen. Die vielbeklagte Dunkelheit der meisten dieser Wörterverbindungen beruht hiernach wahrscheinlich auf mangelhafter Texterhaltung. Gelänge es, durch die vorliegenden Verzerrungen hindurch in dem einen oder andern Fall das Ursprüngliche zu erschauen, so hätten wir einen wirklichen Erkenntnisfortschritt gemacht. Andernfalls aber würde durch die Einsicht, daß hier unheilbare Verderbnisse vorliegen, an die Stelle des müden Geständnisses, „wir verstehen diese Sätze nicht mehr" die klare und sichere Erklärung treten: „wir können sie nicht verstehen". Und auch das wäre ein Erkenntnisfortschritt.

4.

Nunmehr ist es an der Zeit, zu dem Punkt zurückzukehren, an welchem oben die ältere kritische Bewegung (vgl. Nr. 1) verlassen wurde. Manches von dem, was den Gang ihrer Untersuchungen ungünstig beeinflußt hat, wirkt immer noch nach und steht der Gewinnung eines sachgemäßen und wahrhaft geschichtlichen Verständnisses der Psalmenbeischriften im Wege.

Der Gang der Dinge, welcher im 1. Abschnitte skizziert wurde, hat kaum etwas Auffallendes. Er öffnet sich dem Verständnis, wenn man gewisse allgemeine Grundideen des kritischen Verfahrens ins Auge faßt, welche allgemach konventionelle Voraussetzungen geworden sind. Sicherlich war es epochemachend und verheißungsvoll, als man in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts begann, auf die biblischen Schriften „dieselben sprachwissenschaftlichen, exegetischen und kritischen Grundsätze anzu-

---

[9]) B. Duhm, Die Pss., 1899.

wenden, die man bei der Erklärung der Denkmäler anderer Literaturen mit Recht befolgte“ (Olshausen a. a. O., Vorrede S. VI). Da aber die demgemäß arbeitende historische Kritik von den allgemeinen geistigen Potenzen, welche die Zeit jeweilig wirksam erfüllen, nicht unbeeinflußt bleiben kann, steht sie unter einer nicht überall klar erkannten Gefahr. Es pflegen sich unter der Wirkung der Zeiteinflüsse Voraussetzungen zu bilden, welche, weil sie eben von den allgemeinen Interessen eines Zeitalters getragen sind und fest im Zeitbewußtsein wurzeln, sich der stillschweigenden Zustimmung fast aller Beteiligten erfreuen, als gangbare Münze ohne weiteres von Hand zu Hand gehen und, legitimiert durch den überall als gültig anerkannten Passierschein ihrer Selbstverständlichkeit, unbesehens an die Objekte herangebracht werden, ohne daß doch vorher festgestellt wird, ob sie der Besonderheit der letzteren auch gerecht werden, oder ob sie deren Erkenntnis nicht vielleicht von vornherein durch Verschiebung ihrer konstitutiven Elemente oder durch Verschattung ihrer Eigenart hindern, ja ihnen gar Gewalt antun und dadurch zu Vorurteilen werden.

Als ein solches Vorurteil — wir greifen es heraus, weil es für den vorliegenden Gegenstand von Bedeutung ist — muß die Voraussetzung angesehen werden, als handle es sich bei den Schriften des alttestamentlichen Kanons um „hebräische Literatur“ in dem vollen Sinne dieses Begriffs. In den Tagen Winkelmanns, Lessings und Herders sicherte es freilich der wissenschaftlichen Arbeit am A. T. von vornherein eine erhöhte allgemeine Beachtung, wenn sie als literaturgeschichtliche unmittelbar an die Seite z. B. derjenigen wissenschaftlichen Betätigung treten konnte, welche etwa seit 1750 im Vordergrunde des geistigen Lebens der deutschen Nation stand: der literaturgeschichtlichen Bearbeitung und Bemeisterung des Griechen- und Römertums; und es ist wohl zu verstehen, wie man gerade damals dazu kam, bei Übertragung der bei der altklassischen Literatur mit Erfolg gehandhabten Methoden auf das Gebiet des A. T.’s den allgemeinen Gesichtspunkt, der mit dem Wort „Literatur“ gegeben war, ohne nähere Prüfung seiner Tauglichkeit sich anzueignen. Aber daß bis in die Gegenwart hinein die Grundauffassung der im A. T.lichen Kanon zusammengefaßten Schriften als einer „israelitischen Literatur“ nicht völlig überwunden ist, muß im Interesse der Sache doch beklagt werden. Denn wenn sonst unter

Literatur die freie Auswirkung des spezifischen geistigen Lebens eines Volks durch das Mittel schriftlich fixierter Rede, bzw. das Ergebnis dieses Prozesses verstanden wird, so ist das A. T. sicherlich keine hebräische oder israelitische „Literatur", mögen auch immerhin Elemente einer solchen in ihm nicht fehlen. Sondern es ist eine von einer religiösen Gemeinde veranstaltete und für ihre besonderen (religiösen!) Zwecke bestimmte Zusammenstellung von — wie auch immer entstandenen — Schriften, in welchen die Veranstalterin die Grundlagen ihrer Existenz in ihrem Sinne bezeugt fand und durch deren gemeindliche Verwertung sie überzeugt war, im wirksamen Besitz der Lebenskräfte zu bleiben, welche zu ihrer Gründung geführt und ihren Bestand bislang gesichert hatten. Der Umstand, daß die alttestamentliche Religionsgemeinde in dem nationalen Leben eines bestimmten Volksstammes wurzelte und sich demgemäß nationalgeschichtlich bestimmt wußte, gehört zu den wichtigsten Elementen und Merkmalen ihrer Eigenart, berechtigt aber nicht, ihrem Religionsbuch in Ermanglung einer israelitischen Nationalliteratur — die vorhanden war, aber nicht erhalten ist — die Stelle einer solchen anzuweisen und es von Gesichtspunkten aus zu verstehen, welche aus dem allgemeinen Begriff einer Literatur abgeleitet sind, aber gerade seine eigensten konstitutiven Besonderheiten außer acht lassen.

Sehe ich recht, so sind aus der Vernachlässigung des grundlegenden Tatbestandes, daß das A. T. ein Religionsbuch ist und nichts weiter, zum Teil die mancherlei Irrwege zu erklären, aus welchen sich die alttestamentliche Kritik ungeachtet ihrer in vielen Einzelheiten offensichtlichen Erfolge immer noch nicht herausgewunden hat. Ein Beispiel genüge zur Illustration. So bündig trotz aller Unsicherheit im einzelnen — welche z. T. auch auf den einseitig gehandhabten literarischen Gesichtspunkt zurückzuführen ist — der Nachweis geliefert ist, daß viele unter den Schriften des A. T.'s auf der Grundlage älterer Quellenschriften stehen, auch solcher, welche untereinander reichlich disparat sein mögen, so wenig ist es bisher gelungen, die Entstehung dieser Bücher selbst aus ihren scharfsinnig ermittelten Unterlagen begreiflich zu machen. Die Silhouetten der Redaktoren, die man ab und an gezeichnet hat, sind meist unmöglich, manchmal geradezu Karikaturen. Griff man aber, um die Unebenheiten zu beseitigen, zu dem Auskunftsmittel der Redaktorenreihen, so

wurde der ganze vorausgesetzte Prozeß in dem Maß undurchsichtiger und problematischer, je zahlreicher man das Redaktionspersonal anzusetzen sich genötigt sah — ganz abgesehen davon, daß der von der Kritik angenommene, höchst buntscheckige und widerspruchsvolle Vorgang zu einem mit ihm selbst in schärfstem Gegensatz stehenden Ergebnis geführt hat, nämlich zu dem Tatbestande eines Schrifttums, welches aller Nuancen im einzelnen ungeachtet den Eindruck der Einheitlichkeit und Geschlossenheit auf jeden machen muß, der sich nicht von vornherein daran gewöhnt hat, es durch ein künstlich geschliffenes Dispersionsglas anzusehen. Anders und sicherlich befriedigender würde sich das Bild gestalten, wenn man die literaturgeschichtlich orientierten Gestalten der Redaktoren aus dem Mittel ließe und darüber nachdenken wollte, wie wohl eine religiöse Gemeinde zu arbeiten pflegt und wie im vorliegenden Fall die israelitisch-jüdische Gemeinde ihr wundervolles Religionsbuch hergestellt bzw. benutzt hat.

5.

Nach dieser vorläufigen Überlegung wird die Behauptung nicht mehr allzu gewagt erscheinen, auch der mangelhafte Erfolg der kritischen Untersuchung der Psalmenbeischriften stehe nicht außer Zusammenhang mit jener schiefen Gesamtanschauung von einer angeblich vorhandenen hebräischen Literatur, welche die moderne Bibelkritik aus dem Milieu ihrer Entstehungszeit in sich aufgenommen und — Ausnahmen abgerechnet — bis in die Gegenwart hinein festgehalten hat.

Was ist der Psalter? Ist er eine Blütenlese israelitischer Lyrik? Ein hebräisches Volksliederbuch, wie etwa Ossian ein gälisches? Es fehlt nicht an solchen, die ihn so beurteilen, auch wenn sie es nicht expressis verbis sagen. Etwa vielleicht auch eine Volksliedersammlung, welche eine gelehrte oder künstlerische Überarbeitung erfahren hat, wie die gälischen Volkslieder die Werkstatt eines Macpherson passiert haben? Ein lyrisches Seitenstück zur Genesis, dem, wie H. Gunkel es will, mit einem genealogisch-chronologischen Bindfaden zusammengebundenen Blütenstrauß der israelitischen Volksepik? Sind die Psalmen die — vielleicht kümmerlichen — Reste eines Klingens und Singens, welches einst in den Hütten der westjordanischen Bauerndörfer, in den Zelten der ostjordanischen Halbnomaden, vielleicht auch

in den Steinhäusern von Jerusalem, Sichem und Jesreel von Mund zu Munde ging und sich ebenso auf der Weidetrift wie beim Erntefest, nicht zuletzt auch bei den Altären Jahves, sei es unter den Bäumen der Bamoth, sei es auf dem Steinpflaster der Vorhöfe des hauptstädtischen Heiligtums hören ließ? Hat eine Kommission von Altertumsfreunden diese Lieder vor dem Zerflattern und Vergessenwerden bewahrt und unter Verbindung mit allerlei anderem mehr oder weniger verwandtem Gut mit kundiger Hand redigiert? — Neuerdings ist eine dem Anschein nach total andere Anschauung vom Psalter vertreten worden. Bernhard Duhm hat es unternommen, die Psalmen in ihrer überwiegenden Mehrzahl aus der Periode heraus zu verstehen, welche mit den makkabäischen Kämpfen beginnt. Sie sollen eine Lyrik der Parteikämpfe sein, ein literarischer Niederschlag der Aufregungen, in welche der Gegensatz des sadducäischen Hasmonäertums zu der nomistisch-asketischen Frömmigkeit der pharisäisch bestimmten Kreise die jüdische Volksseele während etwa eines Jahrhunderts geführt habe. Duhm weiß mit dem Material der Psalmen das Milieu jenes Zeitalters anschaulich zu schildern; er bringt dabei etwas heraus, was einer chronique scandaleuse der Gesellschaft von Jerusalem recht ähnlich sieht. Allein auch seine Psalmenauslegung beruht trotz ihrer Besonderheit auf der herkömmlich gewordenen Voraussetzung, hier liege ein Stück „nationaler Literatur" vor.

Welche Bedeutung eine solche Grundanschauung für die Einzelheiten der Auslegung gewinnen muß, liegt auf der Hand. Sie liefert für alle Detailfragen von vornherein den Gesichtswinkel, außerhalb dessen die Antwort gar nicht gesucht werden darf; ja sie ist es im letzten Grunde, welche die Einzelprobleme selber formuliert. Und sie wirkt, weil ganz unmittelbar, um so nachdrücklicher, je weniger man sich ihrer bewußt ist.

Nur weil die herkömmliche Psalmenauslegung unter dem Bann der Vorstellung stand, die Psalmen seien in dem angegebenen — im einzelnen wie auch immer näher zu bestimmenden — Sinne „Literatur", konnten die Ausleger an die Psalmenbeischriften mit der Erwartung herantreten, hier Aufschlüsse über die Verfasser und die geschichtlichen Entstehungsverhältnisse der Psalmen zu erhalten. Daß diejenigen beischriftlichen Bemerkungen, welche ein derartiges Verständnis zunächst zuzulassen scheinen, vielleicht gar nicht aus literaturgeschichtlichen Interessen heraus gemacht

worden seien, ihre Deutung in diesem Sinne mithin eine Mißdeutung wenigstens sein könne, — diese naheliegende Erwägung kam überall in Fortfall, wo jenes Vorurteil die Gesamtanschauung beherrschte.

Sobald man sich aber vergegenwärtigt, daß der Psalter das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels gewesen ist und aller Wahrscheinlichkeit nach zu dem Zweck es zu sein bereits hergestellt wurde, verschwindet der literaturgeschichtliche Gesichtspunkt von selbst und es entsteht die Aufgabe, diejenigen allgemeinen Gesichtspunkte für das Verständnis des Ganzen und der Einzelheiten zu ermitteln, welche diesem Tatbestande entsprechen, bzw. sich aus ihm unmittelbar ergeben. Die Gesangbuchskunde ist freilich ein so gut wie noch gar nicht angebautes Feld wissenschaftlicher Betätigung; es gibt, so viel ich weiß, noch nicht einmal eine zusammenfassende Arbeit über das Gesangbuchswesen unserer deutsch-evangelischen Kirche in seinen unterschiedlichen Gestaltungen. Glücklicherweise bedarf es für den Zweck der hier anzustellenden Untersuchung einer umfassenden Orientierung auf diesem weitschichtigen Gebiet nicht, weil schon eine auch nur flüchtige Durchmusterung deutsch-evangelischer Gesangbücher den manchen vielleicht überraschenden Nachweis bündig liefert, daß die evangelischen Gemeinden deutscher Zunge in keinem der fast vier Jahrhunderte ihres Bestehens auch nur annähernd allgemein das Bedürfnis verspürt haben, den Liedern ihrer Gesangbücher die Namen der Verfasser oder gar Auskünfte über die besonderen Umstände, unter denen diese ihre Lieder gedichtet haben, beizugeben. Im Gegenteil: zahllos sind die Gesangbücher, welche außer den Liedertexten gar keine orientierenden Beigaben enthalten. Ein deutsch-evangelisches Gesangbuch, in welchem den Liedern Bemerkungen nach Art der sogenannten „geschichtlichen" Bestandteile der Psalmenbeischriften beigefügt worden wären, ist mir überhaupt noch nicht begegnet, so sehr ich auch danach gesucht habe. Dagegen könnte ich viele bezeichnen, welche über den Liedern Melodienangaben machen, auch eine Anzahl solcher, welche über oder neben den Liedertexten biblische Parallelstellen anführen.

Nun soll aus diesen der Natur der Sache nach nur beiläufigen Bemerkungen selbstverständlich kein stringenter Schluß auf den Psalter gezogen werden. Vielleicht aber könnten sie doch dartun helfen, wie richtig diejenigen Exegeten gesehen

haben, welche in Zweifel zogen, daß mit לְאָסָף, לִבְנֵי־קֹרַח, לְדָוִד u. a. unter allen Umständen überall Verfasser von Psalmen gemeint sein müßten. Wer sich von dem traditionellen Vorurteil frei gemacht hat, würde sich ohnehin nur auf Grund ganz besonderer Beweismomente davon überzeugen lassen, daß die vorbezeichneten Dative eine Beziehung ausdrücken sollen, für welche nun einmal an sich der Genetiv der gewiesene Ausdruck ist. Dennoch scheint es so, als wenn die ehrliche Präposition לְ in alle Ewigkeit dazu verurteilt sein soll, gerade innerhalb der Grenzen des Psalters unter der ihr gar nicht auf den Leib zugeschnittenen Maske eines ל autoris von Psalm zu Psalm zu spazieren. Denn was man sonst als diesem vorgeblichen Gebrauch des לְ etwa analog angeführt hat, ist ausnahmslos ganz anders gedacht, als das Verhältnis des Dichters zu seinem Gedicht. Wie hebräische Autorenangaben aussehen, lehren außerdem die Überschriften der prophetischen Gesichte und Reden zur Genüge. Niemandem fällt es ein, das vielumstrittene und noch keineswegs enträtselte לַמְנַצֵּחַ anders denn als Dativ anzusehen; das meist in unmittelbarster Nähe danebenstehende לְדָוִד usw. muß aber trotzdem einen verkappten Genetiv darstellen, nur weil — der literaturgeschichtliche Gesichtspunkt von der Suche nach Psalmenautoren nicht lassen kann! Glücklicherweise tritt nun aber ein ebenso unverdächtiger, wie in diesem Falle unverächtlicher Zeuge gegen das ל autoris auf den Plan: die alexandrinische Übersetzung sowohl in ihrer außerhexaplarischen, wie in ihrer hexaplarischen Gestalt bezeugt den Dativ: *τῷ Δαυειδ, τοις υἱοις Κορε* usw. In den vereinzelten Fällen, wo eine abweichende Übersetzung handschriftlich überwiegend bezeugt ist (Ps 17. 26. 27. 28. 30. 37. 46. 47. 90), ist doch der Dativ fast immer daneben bezeugt, so daß die Abweichung sich auf fehlerhafte Textüberlieferung zurückführen dürfte.

Ist aber לְ auch in den Psalmenbeischriften nota dativi, dann kann לְדָוִד usw. kaum anders übersetzt werden, als: „Dem David usw. zugehörig." Das will sagen: diese Psalmen haben zu älteren Liederbüchern gehört, welche die Namen „David" „Söhne Korahs" „Assaph" getragen haben[10]. Bei der Übertragung in die Psalmensammlung, welche jene älteren Liederbücher ersetzen

---

[10]) So unter den Neueren besonders Baethgen; etwas anders, aber nicht überzeugend, Duhm.

sollte und alsbald verdrängte, wurde allen dorther entnommenen Psalmen durch den Dativ ihre ehemalige Zuhörigkeit zu jenen bescheinigt, ähnlich, wie jedes einzelne Lied aus dem Korpus der שירי המעלות die Überschrift שיר המעלות erhielt. Dies geschah, vielleicht um die konservativ gerichtete Gemeinde von der Identität der neuen Sammlung mit den älteren, ihr schon vertrauten zu überzeugen und die Kontinuität der Entwicklung offensichtlich zum Ausdruck zu bringen. Und zwar die Gemeinde, nicht bloß engere Kreise von Leviten oder sonstigen sonderlichen Tempelinteressenten: denn der Psalter war mehr als nur ein Gemeindeopfergesangbuch und ein Privatopfergebetbuch, er war als Gesangbuch der Gemeinde auch ein Erbauungsbuch im weitesten Sinne des Worts, wie es unsere modernen Gesangbücher noch heute sind[11]).

Dies Verständnis der Sache wird man mit einiger Sicherheit als zutreffend ansehen dürfen, sofern es sich um den eigentlichen Kern des Psalters, Ps 3—89 (bzw. 85), d. h. die drei ersten Bücher des heutigen Psalters handelt. Denn über die Komposition des Psalters als Sammlung kann ich auch heute noch nach wiederholter Prüfung in Übereinstimmung mit A. Klostermann[12]) nicht anders denken als so, wie es ich seinerzeit andernorts ausgesprochen habe[13]). Etwas anders steht es mit dem לדוד in der jüngern Schicht des heutigen Psalmbuchs, Ps 90 ff. Mit dem 90. Psalm tritt man gleichsam in eine neue Welt ein; das gilt namentlich auch hinsichtlich des Vorkommens und der Qualität der Beischriften. Die namenlosen Psalmen überwiegen weit; die sogen. musikalisch-technischen Beischriften fehlen ganz; למנצח findet sich nur dreimal (109. 139. 140), סלה nur in zwei Psalmen (140. 143). Dafür tritt hier (nirgends früher!) das liturgische, nach Jacob synagogal-liturgische הללו יה zahlreich auf. Die auch hier nicht fehlenden Sondersammlungen (die Königspsalmen 93 ff.; das Hallel 113—118; die Wallfahrtslieder 120—134; die Hallelujapsalmen 146—150) sind nach andern Gesichtspunkten als die geschlossenen Korpora der früheren Bücher zusammengesetzt. Die Namen Korah und Assaph erscheinen überhaupt nicht mehr, der Name David außer in der kleinen in mehr als

---

[11]) „Ein religiöses Volksbuch“ sagt richtig Duhm, nachdem er den Terminus „Gesangbuch“ in unzulässiger Weise zugespitzt und dann negiert hat.

[12]) A. Klostermann, Der Pentateuch, Leipzig 1893, S. 95.

[13]) H. Keßler, Die Psalmen, München 1899, S. XVIII.

einer Beziehung bemerkenswerten Gruppe 138—145 nur vereinzelt. Bei einer Anzahl dieser jüngern Davidpsalmen (122. 124. 131. 133. 138) fällt das Fehlen des Davidnamens in einigen alten Übersetzungen, namentlich im Targum und bei Hieronymus auf; immerhin kann das zufällig sein. Einige von ihnen können vielleicht auch als Nachträge aus dem alten Davidbuch angesehen werden, wiewohl es nicht ganz leicht ist, sich von dem letzteren eine Vorstellung zu bilden, welche eine solche Annahme ermöglicht. Bei andern empfiehlt sich mehr eine Erklärung, wie sie weiter unten zu לשלמה (72. 127) und למשה (90) gegeben werden wird. Insbesondere mag dies von Ps 101 und auch von 110 gelten, welcher letztere aller Einreden ungeachtet ganz die Art eines alten, vereinzelt umlaufenden Prophetenspruchs an sich trägt und ein Lied zu sein nicht beanspruchen kann. Wie sich aber auch im einzelnen das Urteil über לדוד in diesem zweiten Teil des Psalters gestalten möge — es wird trotzdem dabei sein Bewenden haben, daß das Gros der Davidpsalmen, nämlich die der drei vorderen Bücher, den Davidnamen ebensowenig als Autornamen an der Stirn tragen, wie die „Söhne Korahs“ als gemeinsame Autoren der nach ihnen genannten Psalmen gedacht werden können.

Selbstverständlich wird durch diese Feststellung der Beantwortung der Frage, ob David Psalmen gedichtet hat und welche eventuell als davidisch im eigentlichen Sinne des Worts zu gelten haben, in keiner Weise präjudiziert. Ebensowenig verschlägt es etwas, daß das korrekte Verständnis des לְ bald verloren ging.

6.

Auf einen zweiten, im Verlauf der hier anzustellenden Erwägungen kaum weniger wichtigen Punkt führt die zu Anfang erwähnte Bemerkung von Reuß, es läge in den Psalmenbeischriften, soweit sie Angaben der Verfasser und der geschichtlichen Veranlassung enthalten, das „Erzeugnis einer ganz jungen, tastenden Schulgelehrsamkeit“ vor. Verwandt ist Jacobs Vorstellung mehrerer „Redaktionen“.

Das Wort „Schulgelehrsamkeit“ erscheint zunächst ganz unverfänglich. Jedermann weiß ja, wie viel gelehrte Arbeit die Synagoge an ihre heiligen Bücher gewendet hat. Jedermann kennt das ebenso fein gewebte, wie haltbar hergestellte Netz, mit welchem die Punktatoren und Massorethen den synagogalen Konsonanten-

text übersponnen haben. Auch das ist allgemein bekannt, daß z. B. über den Umfang des Kanons vielfache Diskussionen innerhalb der Gelehrtenschulen schon der vormischnischen Zeit stattgefunden haben, um ganz zu geschweigen von der Unmasse haggadischer Gelehrsamkeit, welche von frühen Zeiten an von Generation zu Generation mündlich [und schriftlich] fortgewälzt worden ist, um schließlich in den großen Reservoirs der Talmude und der Midraschim sich abzulagern.

Liegt es nun nicht nahe genug, anzunehmen, die Arbeit der Gelehrsamkeit habe nicht erst da eingesetzt, als der alttestamentliche Kanon im wesentlichen abgeschlossen war und der Text der heiligen Schriften autoritativ feststand? Ist es ein Fehler zu nennen, wenn einfach vorausgesetzt wird, die Herstellung des Kanons und seines Textes sei selber schon im wesentlichen das Ergebnis gelehrter Arbeit? Und wenn das kein Fehler ist, nun, dann scheinen doch die sicherlich jüngsten Bestandteile des Psalmentextes, eben die Beischriften, keineswegs unzutreffend auch für die Schulgelehrsamkeit in Anspruch genommen werden zu können; geben sie sich doch großenteils wie Scholien.

Ohne Zweifel: diese Betrachtungsweise liegt nahe und birgt sicherlich Wahrheitsmomente. Dennoch kann sie irre führen, zumal wenn sie, wie in jenem Reußschen Satze, als einziger und ausschließlicher Gesichtspunkt der Beurteilung auftritt. Sie hat bekanntlich auch anderwärts schon zu prinzipiell falscher Problemstellung verleitet. Man hat z. B. die Briefe eines Paulus und Johannes im wesentlichen als gelehrt-theologische Produkte gewertet, von ihren „Lehrbegriffen" gesprochen und eben damit die Verfasser selbst der Wirklichkeit zuwider letztlich zu wissenschaftlich arbeitenden Theologen gestempelt. Nicht weniger falsch nun wäre es, die eigentlich gelehrten Gesichtspunkte ohne weiteres schon bei den Urhebern unserer Psalmenbeischriften oder einzelner ihrer Bestandteile als vorhanden vorauszusetzen. Weder die Psalmisten selbst, noch die eigentlichen Urheber der Beischriften waren Gelehrte, Theologen, Hymnologen, Historiker oder etwas dem ähnliches im heutigen Wortsinn. Wiederum muß hier daran erinnert werden, daß der Psalter das Gesangbuch der Gemeinde gewesen ist, welche sich um den zweiten Tempel als ihren Mittelpunkt scharte und in den Synagogen ihre örtlichen Lebensherde besaß; die Grundlinien seiner Herstellung waren ebensowenig wissenschaftlich, wie die Art seiner Be-

nutzung in erster Linie von wissenschaftlichen Zwecken geleitet war. Sondern es handelte sich in beiden Fällen im weitesten Sinne um das, was wir „Erbauung“ nennen. Erst die praktische Benutzung, dann die wissenschaftliche Bearbeitung: das pflegt der Gang der Dinge bei einem Gegenstand, wie es der Psalter ist, zu sein. Man kann die „tastende Schulgelehrsamkeit“ getrost fürs erste in die Ecke stellen.

Diese Erwägung hat etwas befreiendes. Sie beseitigt nämlich von vornherein ein andernfalls Antwort heischendes Problem, wie nämlich die Unvollständigkeit der „Verfasser“angaben und der „geschichtlichen“ Bemerkungen vor den Psalmen zu erklären sei. Ist doch im Verhältnis zur Gesamtzahl die Zahl der mit Namen versehenen Psalmen von Ps 90 ab gering genug: 19 von 61; und unter den überhaupt 73 Davidpsalmen — bei denen allein sich „geschichtliche“ Bemerkungen finden — weisen nur 13 solche Sätze auf. Wäre hier die Schulgelehrsamkeit tätig gewesen, so würden wir kaum einem „verwaisten“ Psalm begegnen, und die „geschichtlichen“ Bemerkungen ständen nicht so vereinzelt da. Denn die zünftige Gelehrsamkeit, sowohl jüdischer wie christlicher Provenienz, hat es zu allen Zeiten geliebt, ein Wissen zu prätendieren, welches sie in Wahrheit nicht besaß, häufig auch gar nicht besitzen konnte. Oder sollte der Einwand gelten, daß einige Rabbinen ältester Zeit das Aufschreiben von Haggadoth nicht begünstigt haben[14])? Allein einmal beziehen sich diese Nachrichten auf eine viel spätere Zeit als die unserer Psalmenbeischriften, und außerdem sind doch eben eine Anzahl von Notizen wirklich niedergeschrieben worden.

Also aus der unmittelbaren gemeindlichen Benutzung des Psalters, aus der Benutzung zu kultischen bzw. erbaulichen Zwecken werden wir versuchen müssen, die Beischriften bzw. Teile derselben zu verstehen. Daß wir dabei auf dem rechten Wege sind, erhellt aus einer Anzahl von Vorkommnissen, welche ein anderes Verständnis gar nicht zulassen.

a) Zunächst gehört hierher die Bezeichnung von Psalm 30 als שִׁיר חֲנֻכַּת הַבַּיִת. Früheren anderweiten Auffassungen gegenüber wird gegenwärtig allgemein anerkannt, daß mit diesem Sätzchen bezeugt werde, der Psalm sei am Chanukafest (vgl. 1 Macc 4 52) liturgisch verwertet worden. Ein Zweifel an der

---

[14]) Vgl. L. Zunz, die gottesdienstl. Vorträge d. Juden, S. 172 f.; 359a.

Richtigkeit dieser Auffassung kann um so weniger laut werden, als der (freilich späte und unter den Anhängen des 4. Seder im babylonischen Talmud befindliche) Traktat Sopherim (c. 18) diese Verwendung des Psalms bestätigt. Dies Zeugnis behält auch dann seine Beweiskraft, wenn es sich, wie Jacob (ZATW 1896 S. 145) vermutet, nicht sowohl auf den Tempelgottesdienst, als auf den der Synagoge beziehen sollte. Nun steht diese Bemerkung im Psalter in ihrer Art einzig da. Es gibt mehr als einen Psalm, der den Eindruck erweckt, für eine Festfeier gedichtet, oder doch bei einer solchen gebraucht worden zu sein; aber keiner unter allen weist eine bezügliche beischriftliche Notiz auf. Daß später tatsächlich eine ganze Reihe anderer Psalmen bei den synagogalen Gottesdiensten der jährlichen Feste gebraucht worden sind, besagt daneben der erwähnte Traktat Sopherim a. a. O.; wir lesen dort, daß am Passah vom ersten bis sechsten Tage Ps 135 (oder 83), am letzten Tage das הלל הגדול, nämlich Ps 136, am Pfingstfest Ps 29, am Purim Ps 7, (am 9. Ab, dem Jahrestage der Verbrennung des Tempels Ps 137) — wohl beim Synagogengottesdienst — gesungen wurden. Für das Laubhüttenfest macht der erheblich ältere Traktat Succa (53a) ähnliche auf den Tempelgottesdienst bezügliche Angaben. Von dem allen findet sich in den Psalmenbeischriften keinerlei Angabe oder Andeutung, obwohl anzunehmen ist, daß vieles davon schon aus verhältnismäßig alter Zeit stammt und in einer Beischrift zu dem einen oder andern Psalm wohl hätte vermerkt werden können. Wenn das nicht geschehen ist und einzig die Angabe zu Ps 30 dasteht, so darf man schließen, daß eine systematische Einzeichnung der kultischen Psalmenverwertung bei den Jahresfesten in den Psalter in Form von beischriftlichen Notizen nicht stattgefunden hat. Die Schulgelehrsamkeit ist daher bei jener Angabe über Ps 30 ebensowenig beteiligt gewesen, wie von der letzteren aus auf eine liturgische Redaktion des Psalters zu schließen ist. Die Notiz trägt das Gepräge des Zufälligen und Gelegentlichen; sie ist anscheinend von einem frommen Psalmenleser aus memoriellen Gründen in ein von ihm benutztes Psalmenexemplar eingetragen worden, welches letztere späterhin zu den autoritativen volumina gerechnet wurde, nach denen der kanonische Text hergestellt wurde. Daß sie neben den Worten מזמור לדוד, welche sonst nebeneinander stehen, sekundär ist, geht daraus hervor, daß sie dieselben von einander trennt.

b) Ähnlich verhält es sich mit der Bemerkung vor dem 92. Psalm: ליום השבת. Auch sie steht unter den hebräischen Beischriften vereinzelt. Der alte Mischnatraktat Thamîd, welcher den täglichen Morgenopferdienst im Tempel beschreibt, berichtet (VII, 4), welche Psalmen die Leviten beim Morgenopfer (Thamîd) gesungen haben. Es sind nach der Ordnung der Wochentage — mit dem Sonntag beginnend — folgende: 24. 48. 82. 94. 81. 93. 92. Der Brauch ist sehr alt. In bemerkenswerter Übereinstimmung mit der mischnischen Nachricht bietet nämlich der alexandrinische Psalter (LXX) über dem 24., 48., 93., 94. Psalm die Notizen *της μιας σαββατων (σαββατου), δευτερα σαββατου, εἰς την ἡμεραν του προσαββατου, τετραδι σαββατων (σαββατου)*, wozu sich noch *πεμπτῃ σαββατου* über Ps 81 gesellt, welches wenigstens in einer griechischen Handschrift (Holmes 156) zu lesen steht, aber auch, woran Jacob erinnert (ZATW 1896, S. 136), in der lateinischen Übersetzung des LXX-Psalters, dem sogenannten Psalterium vetus. Hiernach würde der von der Mischna bezeugte liturgische Brauch der Wochentagspsalmen auch schon für die Entstehungszeit der alexandrinischen Übersetzung — bis auf den Dienstags- [und Donnerstags]psalm [81] — materiell sichergestellt sein. Unter diesen Umständen kann die vereinzelte Angabe der hebräischen Beischrift zu Ps 92 kaum anders als auf der zufälligen Randnotiz eines Psalterbenutzers beruhend erklärt werden. Die an sich allenfalls mögliche Annahme, es habe zur Zeit des Urhebers dieser Notiz nur eben der Psalm des Sabbaththamîd in festem Gebrauch gestanden, für das Thamîd der Werktage habe es aber noch keine feste Perikopenordnung gegeben, findet keine anderweite Stütze und empfiehlt sich daher nicht. Es dürfte hiernach feststehen, daß auch aus dieser Bemerkung auf eine planvoll arbeitende redaktionelle Tätigkeit nicht geschlossen werden darf; nicht die Schulgelehrsamkeit ist in Aktion getreten, sondern lediglich die gemeindliche Benutzung des Psalters hat hier eine Spur hinterlassen[15]).

[15]) Nicht einmal für die fast vollständige Registratur der Wochentagspsalmen bei den LXX kann die Beteiligung gelehrter redaktioneller Arbeit behauptet werden. Zwar mag das Fehlen der Bezeichnung des Dienstags- [und Donnerstags]psalms zufällig sein und auf handschriftlichem Malheur beruhen. Aber die starke Verschiedenheit des sprachlichen Ausdrucks in diesen Bemerkungen — bald Genetiv, bald Dativ, bald *εἰς*; neben der Ordinalzahl (*μια* = *πρωτη* allgemein bei der Bezeichnung eines ersten Tages in LXX und N. T., vgl. F. Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch [2] S. 145)

c) Über Ps 102 steht zu lesen: תפלה לעני כי־יעטף ולפני יהוה ישפך שיחו „Gebet; für einen Elenden, wenn er betrübt ist und seine Klage vor Jahve ausschüttet“. Es mag im Zusammenhange dieser Untersuchung dahingestellt bleiben, ob der „Elende“ im Sinne des Verfassers der Beischrift ein Einzelner oder Israel als Volk sei; der sozusagen seelsorgerliche Charakter der Bemerkung bleibt in beiden Fällen der gleiche. Sollte man nun aus dieser vereinzelten Bemerkung schließen dürfen, es habe eine Art von pastoraler „Redaktion“ des Psalters stattgefunden, welche die für bestimmte Gemütszustände oder gewisse äußere Lebenslagen des Volkes oder der einzelnen Frommen geeigneten Psalmen besonders habe bezeichnen wollen? Eine solche Redaktion hätte recht oberflächlich und unvollständig gearbeitet. Oder sollten ihre sämtlichen Bemerkungen bis auf diese eine wieder verloren gegangen sein? Wenn aber dies, wie kommt es, daß gerade diese stehen geblieben ist? Viel natürlicher schreibt man doch auch diese Bemerkung der, sozusagen, zufälligen Arbeit der den Psalter als Andachtsbuch benutzenden Gemeinde zu. Ein frommer Benutzer des Psalters, vielleicht ein Mann aus den leitenden Kreisen in Jerusalem, dem dieser Psalm geistlichen Segen vermittelte, hat den Satz in sein Exemplar geschrieben und ist so absichtslos der Urheber einer später im autoritativen Psalmentext festgehaltenen Beischrift geworden.

Die Beischriften selbst legen also Zeugnis dafür ab, daß sie keineswegs überall gelehrter Tätigkeit entstammen.

7.

Ist dem so, dann wird der Versuch nicht schon von vornherein als verfehlt gelten dürfen, auch für diejenigen Bestandteile der Beischriften, welche vor allen andern den Eindruck machen, Produkte der Schulgelehrsamkeit zu sein, ein anderweites Verständnis zu suchen.

---

das substantivum numerale *τετραδι* — läßt doch wohl erkennen, daß hier keine zielbewußte wissenschaftliche Tätigkeit gewaltet hat. Es sind die Hände verschiedener Interessenten aus der jüdischen Gemeinde griechischer Zunge tätig gewesen; die Gemeindebenutzung hat urwüchsig gearbeitet. Den buntscheckigen Befund lediglich auf Rechnung unordentlicher Bewahrung eines ursprünglich einheitlich gestaltet gewesenen Textes zu setzen, möchte ich mich trotz des bekannten dissoluten Zustandes des gesamten LXX-Textes, der selbst auf dem engen Gebiet der Psalmenbeischriften äußerst lästig bemerkbar wird, nicht entschließen.

Es handelt sich um die sogenannten „geschichtlichen“ Stücke in den Beischriften. Ich möchte die Behauptung wagen, daß die ganz überwiegende Masse auch dieser Bestandteile ihren Ursprung lediglich aus der praktisch asketischen Benutzung des Psalters durch die Gemeinde herleitet. Man wird ohnedies der landläufigen Anschauung gegenüber die Frage aufzuwerfen haben: wer waren denn die Leute, welche ein Interesse daran hatten, zu wissen oder zu erfahren, daß David den 3. Psalm בברחו מפני אבשלום בנו, den 51. בבוא־אליו נתן הנבאי usw. gedichtet habe? Die Gemeinde, welche den Psalter benutzte, dürfte an der Feststellung und Bewahrung etwa über die Entstehungsgeschichte einzelner Psalmen vorhandener Traditionen, oder an der Aufzeichnung der Ergebnisse gelehrter Forschungen bzw. Vermutungen darüber in ihrem Gesangbuch kaum mehr Interesse gehabt haben, als eine evangelische Gemeinde der Provinz Brandenburg an der Beurkundung ähnlichen Stoffes in ihrem Gesangbuch. Daß aber solche aus dem engen Kreise der Wissenden herrührenden und nur für ihn wichtigen Notizen hernach in dem für die Masse der Gemeindeglieder bestimmten und nachweisbar von ihr viel gebrauchten Gesangbuch festgelegt worden sein sollten, ist eine schwer vollziehbare Vorstellung.

Dagegen wird man in einem viel gebrauchten Exemplar eines modernen Gesangbuchs nicht selten bei diesem oder jenem Liede Bibelstellen handschriftlich eingezeichnet finden, an welche der Benutzer bei seiner Andacht sich erinnert oder durch die er sich gefördert fühlte und die er sich daher für die Zukunft anmerkte; wobei auch daran erinnert werden mag, daß es keine ganz kleine Zahl neuerer Gesangbücher gibt, welche in Anerkennung eines allgemeineren Bedürfnisses solcher Art über jedem Liede zur Förderung andächtiger Meditation eine passende Schriftstelle vermerkt haben.

Ähnlich wird man sich die Entstehung der allermeisten sogenannten „geschichtlichen“ Beischriftenbestandteile zu denken haben. Sie sind ursprünglich lediglich als Zitate gemeint, als Daten, welche den Psalm mit bestimmten Stellen der heiligen Vorlesebücher in Beziehung setzten, aus welchen die Gemeinde ihre Vergangenheit sich vergegenwärtigte. Mit Ausnahme der Beischriften zu Ps 7 und 18, von denen weiter unten die Rede sein wird, beginnen diese Beischriftenteile mit בְּ cum infinitivo (3. 34. 51. 52. 54. 56. 57. 59. 60. 63. 142). Der so eingeleitete

Satz gibt kurz den Inhalt eines Abschnitts unserer Samuelisbücher an und tritt damit in die Linie, auf welcher die Zitierungsformeln *ἐπι του βατου* (Marc 12 26; F. Delitzsch in seiner hebräischen Übersetzung des Neuen Testaments: בַּסְּנֶה) und *ἐν Ἡλειᾳ* (Röm 11 2; Del.: בְּאֵלִיָּהוּ) stehen[16]. Bekanntlich wird diese Form der Zitierung von Philo regelmäßig angewendet; auch in der rabbinischen Literatur ist sie gebräuchlich. Ihre Anwendung auch hier zu vermuten, wo allerdings kein Nomen im eigentlichen Sinne, sondern das nomen verbi von בְּ regiert wird, ist das Gegebene, sobald erkannt wird, daß hier überhaupt zitiert werden sollte. Denn es ist aus dem hebräischen Altertum keine andere Weise der Zitierung bekannt; auch läßt sich bei dem damaligen Mangel einer Einteilung der Bücher in gezählte kürzere Abschnitte eine vollkommenere Bezeichnung von Bücherstellen kaum vorstellen und konstruieren[17]. Vorausgesetzt muß dabei werden, daß die Urheber dieser Zusätze לְדָוִד in ihren Psalterexemplaren bereits vorfanden; eben durch den Namen des königlichen Sängers fühlten sie sich an die Parallelstelle erinnert und zu deren Einzeichnung angeregt. Leicht möglich ist es, daß späterhin gerade diese Zusätze das Mißverständnis, לְ cum nomine bezeichne den Autor, hervorgerufen oder genährt haben.

Die vorgetragene Auffassung bietet erhebliche Vorteile dar. Zunächst erklärt sich die nahe Verwandtschaft bzw. öftere wörtliche Übereinstimmung dieser angeblich „geschichtlichen" Bemerkungen mit den betreffenden Stellen der Samuelisbücher nunmehr ganz ungezwungen. Die neuere Psalmenexegese hat die Wahrnehmung dieser Übereinstimmung immer nur dazu benutzt, um die Existenz einer in den Beischriften etwa vorhandenen selbständigen geschichtlichen Tradition in Abrede zu stellen. Wenn aber hier überhaupt keine Tradition dargeboten, sondern Parallelkapitel zitiert werden sollen, so versteht sich deren Entnahme aus und Übereinstimmung mit den Büchern Samuelis von selbst.

Weiterhin erledigt sich durch diese Erkenntnis auch der von den Erklärern oft wiederholte Nachweis von selbst, daß fast überall zwischen der in der Beischrift vermerkten historischen

---

[16]) Vgl. auch Marc 2 26; Hebr 3 8; 4 4.

[17]) Aus der klassischen Literatur ist Thuc 1, 9, 3 anzuführen, wo „*ἐν τῳ σκηπτρῳ ἁμα τῳ παραδοσει εἰρηκεν*" bedeutet: „an der Stelle, wo er [Homer] von der Szepterübergabe handelt".

Situation und dem Inhalt des betreffenden Psalms ein gewisser Hiatus bestehe. Parallelstellen wollen ja nur im allgemeinen auf vorhandene Beziehungen aufmerksam machen; und daß hier solche in der Tat in allen Fällen vorliegen, pflegt auch gerade von denen anerkannt zu werden, welche die „Glaubwürdigkeit“ der vermeintlich „geschichtlichen“ Angaben mit Nachdruck bestreiten.

Endlich dürfte der hier vertretenen Auffassung auch der Umstand zur Stütze gereichen, daß außer den mit לדוד bezeichneten Psalmen kein Psalm ähnliche Beischriften erhalten hat. Die Namen Korah, Assaph, Ethan [Jeduthun] gaben keinen Anlaß, Parallelen aus den kanonischen Geschichtsbüchern hinzuzufügen; denn von diesen Männern berichteten die letzteren nichts sonderliches. Über Salomo (72. 127) und Mose (90) lag allerdings eine reichliche Tradition vor. Möglich, daß in diesen Fällen ein gewisser embarras de richesse die Angabe einer einzelnen Parallele erschwerte. Möglich ist aber auch ein anderes: daß diese beiden mit לְ beigefügten Namen schon an sich eine Verweisung auf Schriftparallelen enthalten und nur dies besagen sollen. Die Präposition לְ dient zur Bezeichnung der mannigfaltigsten Beziehungen; der Sprachgebrauch verbietet nicht, לשלמה und למשה als „bezieht sich auf . . ., geht auf . . ., gehört zu Salomo, Mose“ zu fassen. Vor Ps 90 wird למשה von תפלה syntaktisch zu trennen und zu übersetzen sein: „[Ein] Gebet; bezieht sich auf, gehört zu Mose, dem Manne Gottes“. „Gehört zu . . .“ wäre zu bevorzugen, wenn man annimmt, das Gedicht habe mit Exod 15 und Deut 32 und 33 zu einer poetischen Mosesliteratur gehört (Dillmann), die vielleicht den Titel führte מֹשֶׁה אִישׁ־הָאֱלֹהִים. Für den 72. Psalm (LXX: *εἰς Σαλομων!*) empfiehlt sich die Übersetzung „bezieht sich auf“ erst recht wegen der alten Unterschrift, mit welcher am Ende dieses Psalms das jetzige zweite Psalmbuch schließt: כלו תפלות דוד בן־ישי. Dieser Satz würde schwerlich hier stehen, wenn gerade der unmittelbar vorhergehende Psalm durch seine Überschrift ganz ausdrücklich als nicht „zu David“ gehörig hätte hervorgehoben werden sollen. Die auffallende Diskrepanz bleibt, gleichviel ob man לשלמה oder die Unterschrift als zeitlich älter ansieht, bestehen, so lange man לשלמה = Salomonis setzt. Im andern Fall löst sie sich von selbst. Bei Ps 127 hat die Übersetzung „auf Salomo bezüglich“ erst recht keine Schwierigkeiten.

Einer kurzen Besprechung bedürfen noch die bisher übergangenen Beischriften zu Ps 7 und 18. Beide heben sich von den übrigen analogen scharf dadurch ab, daß die „geschichtliche“ Bemerkung relativisch angeknüpft ist: אֲשֶׁר־שָׁר לַיהוָה Ps 7, אֲשֶׁר דִּבֶּר לַיהוָה Ps 18. Hier soll nach dem Zusammenhang also wirklich eine entstehungsgeschichtliche Notiz gegeben werden. Allein der Relativsatz über Ps 18, übrigens äußerlich und ungeschickt angeknüpft, fällt aus dem Bereich der eigentlichen Psalmenbeischriften völlig heraus, weil er wörtlich aus 2 Sam 22_1 herübergenommen ist. Die Bemerkung über Ps 7 aber geht auf einen Vorgang, der in den geschichtlichen Büchern des Kanons nicht vorkommt und daher überhaupt unbekannt ist; sie steht also völlig isoliert da. Die Eigenart beider Bemerkungen nach Inhalt und Form ist so unverkennbar, daß es ein Fehler wäre, wollte man etwa nach ihnen die scheinbar verwandten Bestandteile der übrigen Beischriften beurteilen. Die Qualität der letzteren als Schriftzitate kann durch sie in keiner Weise zweifelhaft gemacht werden.

8.

Einer Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse, welche als Grundlinien für ein weiterhin zu gewinnendes Verständnis der Psalmenbeischriften angesehen werden können, möchte es nicht bedürfen. Die leitenden Gesichtspunkte, deren Beachtung empfohlen wird, sind hoffentlich klar genug hervorgetreten. Wohl aber soll zum Schluß noch auf zweierlei hingewiesen werden.

Zunächst wird dem Vorwurf der Unvollständigkeit begegnet werden müssen. Die vorstehenden Ausführungen enthalten nichts über das vielberufene למנצח und nichts über סלה; der auffallende Wechsel in der Wortstellung מזמר לדוד und לדוד מזמר ist nicht zur Sprache gekommen, die Ausdrücke שגיון, מכתם, משכיל, מזמר sind nicht behandelt worden. Das Maß des diesen Ausführungen zugemessenen Raumes sollte nicht allzusehr überschritten werden, und jene an sich nicht unwichtigen Materien konnten hier zurückgestellt werden, weil ein schädlicher Einfluß prinzipiell Bedenken erregender Grundsätze hier nicht so sehr hervorgetreten ist. Nur eins soll nicht ungesagt bleiben. Die herkömmliche und weit verbreitete Vorstellung, wonach שגיון, מכתם, משכיל, מזמר klassifizierende Bezeichnungen der Psalmen nach poetischen Gattungen sein sollen, erscheint prekär. Nur der fälschlich in den Vorder-

grund gerückte literarische bzw. literaturgeschichtliche Gesichtspunkt der Kritik und Exegese konnte auf diesen Gedanken führen.

Sodann soll daran erinnert werden, daß die den Beischriften des kanonischen Psalters analogen Erscheinungen Habakuk 3 und in dem apokryphen Psalterium Salomonis zwar nicht erwähnt worden sind, aber nicht außerhalb des Gesichtskreises der obigen Ausführungen gelegen haben. Indessen, da sich das vorliegende Problem weder durch diese verwandten Vorkommnisse sonderlich kompliziert, noch von ihnen her besonderes Licht empfängt, konnte davon abgesehen werden, näher auf sie einzugehen. Ist die Belagerung der schwer zugänglichen Hauptfeste erfolgreich, so ist damit auch die Bezwingung einiger benachbarter Außen- und Nebenwerke entschieden.



Die empirische Methode in der Ethik.

Von

Julius Kaftan.

Methodische Fragen gewinnen in der Regel erst Bedeutung und werden interessant, wenn sie ins Einzelne und Spezielle gehen. Bleiben sie im allgemeinen hängen, besagen sie gewöhnlich nur, was selbstverständlich ist und niemandes Kenntnis bereichert. Nun gar eine Frage allgemeinster Art wie die, ob empirische Methode oder was sonst, scheint gar keiner Erörterung wert zu sein.

Man wird aber unterscheiden müssen. Mag das eben Gesagte ganz überwiegend gelten, so gibt es doch Gebiete, wo es anders steht. Und zu diesen Gebieten gehört auch die Ethik, die Wissenschaft vom sittlichen Urteil und sittlichen Leben. Hier gewinnt die methodische Frage, über das Formale und die bloße Vorbereitung hinausgreifend, selber sachliche Bedeutung: sachliche Gesichtspunkte kommen für die Entscheidung über die Methode mit in Betracht, und wieder diese greift in die Vorstellung von der Sache und deren Beurteilung ein. Gerade aber die Frage, ob und in welchem Sinn auch die Ethik nach empirischer Methode bearbeitet werden soll, bearbeitet werden kann, führt auf den Punkt, wo Sachliches und Methodisches mit einander verflochten ist. Deshalb darf ich die Aufmerksamkeit für sie in Anspruch nehmen.

Im allgemeinen hieße es Eulen nach Athen tragen, wollte ich erst noch darlegen, daß sich die Wissenschaft der empirischen Methode zu bedienen hat. Das ist selbstverständlich so. Die positive Wissenschaft weiß es in ihrer Arbeit nirgends anders. Das Wirkliche, das Gegebene so vollständig, so genau und zusammenhängend wie möglich kennen zu lernen, kennen zu lehren, ist ihr Zweck. Dann muß sie jedoch dies Wirkliche, dies Gegebene da aufsuchen — jede Wissenschaft ihren Gegenstand —

wo es uns gegeben, für uns wirklich ist. Das ist aber die Erfahrung. Mag der Weg einzelner Wissenschaften sich auch weit über sie erheben, durch abstrakte Erörterungen führen, die scheinbar mit der Erfahrung wenig mehr zu tun haben — Ausgangspunkt ist und bleibt immer die Erfahrung, und an ihr müssen die Sätze der Wissenschaft schließlich immer wieder bewährt werden. Das heißt aber: sie baut sich auf der Erfahrung auf, und die ihr gewiesene Methode ist die empirische.

Ist nun die Ethik Wissenschaft, sollte es sich dann mit ihr und in ihr anders verhalten?

Auch sie hat ihren Gegenstand, ein bestimmtes Gebiet der Wirklichkeit, das sie erforschen, kennen lernen und kennen lehren will. Das ist das sittliche Leben der Menschen. Nicht ein Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ist damit gemeint, sondern dieses ganz, aber in einer bestimmten Beziehung. In der inneren Beziehung zum Subjekt nämlich, in der es Gegenstand der sittlichen Beurteilung ist. Es gibt nichts Menschliches, worum sich die Ethik nicht kümmerte, nicht zu kümmern hätte. Daß z. B. die Wissenschaft mit vollkommener Wahrheitsliebe betrieben werde, daß die Kunst rein bleibe, alle Arbeit treu und gewissenhaft getan werde — das sind lauter sittliche Forderungen. Es handelt sich da um die genannte innere Beziehung des Handelns. Dessen Verhältnis zum Objekt fällt dagegen nicht unter das sittliche Urteil und geht die Ethik nichts an. Mit wissenschaftlichen Methoden, ästhetischen Maßstäben und technischen Regeln hat sie sich nicht zu befassen. Ihr Objekt ist immer das menschliche Wollen und Handeln, wie es vom Subjekt ausgeht.

Und dies Objekt ist uns gegeben, ist ein Stück der Wirklichkeit, auf die sich die wissenschaftliche Forschung richtet. Wo anders sollten wir es denn aufsuchen, als wo es uns gegeben ist, nämlich in der Erfahrung?

Um die innere Erfahrung handelt es sich da vor allem. Die ist hier der unentbehrliche Schlüssel zum Verständnis. Wie ja auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften überhaupt die innere Erfahrung das unentbehrliche Erkenntnismittel ist. Das ist nichts Besonderes in der Ethik. In ihr tritt es nur besonders nachdrücklich auf.

Aber nicht nur in dieser inneren Erfahrung ist das Objekt der Ethik uns gegeben. Daneben muß die Geschichte der Menschheit als das Gebiet genannt werden, auf dem es uns

entgegentritt, der geistig-geschichtliche Lebensprozeß. Das ist sozusagen der Mensch im Großen. Da wird alles klarer, deutlicher, objektiver. Es liegt daher aller Grund vor, sich daran zu halten und immer wieder zu orientieren. Weil das noch keineswegs allgemein geschieht, muß es stark unterstrichen werden.

Näher erwogen schließt sich beides, die innere Erfahrung und was uns die Geschichte lehrt, zu einem Ganzen zusammen. Wir, die einzelnen, wachsen aus dem geistig-geschichtlichen Lebensprozeß heraus. Gerade auch als sittliche Subjekte! Gewiß liegt im Sittlichen etwas, was nicht in diese Bedingtheit aufgeht, eine eigentümliche Unabhängigkeit des Urteils und der Anspruch auf Allgemeingültigkeit der inneren Gesetzgebung. Aber das darf gegen die geschichtliche Bedingtheit des Sittlichen nicht blind machen, wie so oft geschieht. Es sind die beiden Seiten des Objekts, jene Unabhängigkeit einerseits und diese Bedingtheit anderseits. Jene kommt in der charakteristischen Form zum Ausdruck, dieses drängt sich auf, wenn man den Inhalt ins Auge faßt. Selbst die angeborenen sittlichen Instinkte sind als inhaltlich bestimmte durch die Geschichte bedingt, nur nicht durch unsere eigene, sondern die unserer Vorfahren. Wir sind eben auch als sittliche Subjekte Produkte der Geschichte, ehe wir Produzenten werden.

Dem entspricht dann, daß wir vom Sittlichen in der Geschichte nichts verstehen, wenn wir nicht innerlich daran Teil haben. So schließt sich beides zu einem Ganzen zusammen. Ich wiederhole, daß das nicht anders ist als in den Geisteswissenschaften überhaupt. Im geistig-geschichtlichen Lebensprozeß der Menschheit ist uns das Objekt gegeben, und unsere innere Beteiligung daran vermittelt uns Verständnis und Erkenntnis. Die Methode, auf die wir dadurch gewiesen sind, ist die empirische Methode, so wie sie sich dem Objekt entsprechend überhaupt in den Geisteswissenschaften gestaltet.

Allein, nun hat die Ethik eine Eigentümlichkeit, wodurch sie sich von den andern Geisteswissenschaften, den meisten wenigstens, unterscheidet. Sie will und soll, kurz gesagt, nicht nur Auskunft geben über das, was ist, sondern auch über das, was sein soll. Anders ausgedrückt: sie soll uns nicht nur Kenntnis, Wissen vom sittlichen Leben vermitteln, sondern eine Gesetzgebung dafür aufstellen. Und das ist nun die Frage, ob die empirische Methode auch dafür ausreicht. Hier stoßen

wir erst auf den Umstand, der viele veranlaßt, diese Methode in der Ethik zu verwerfen, ja von ihrer Anwendung eine Verfälschung der Ethik zu befürchten.

Allein, was am nachdrücklichsten und häufigsten in diesem Sinn geltend gemacht wird, trifft jedenfalls nicht zu.

Man fragt, wohin wir kämen, wenn wir aus dem empirisch zu erforschenden und feststellbaren Tun und Lassen der Menschen entnehmen wollten, was es um das sittlich Gute sei. Das würde, meint man, zu einer Herabwürdigung der sittlichen Gebote führen. Und deshalb sei die empirische Methode in der Ethik unbedingt zu verwerfen.

Ja, wäre es so, dann ließe sich auch gegen die Schlußfolgerung nichts einwenden. Es ist aber nicht so, sondern die Erfahrung, aus der die Ethik schöpft, wird in dieser Argumentation falsch bestimmt. Nicht der Menschen Tun und Lassen soll uns lehren, was es um das sittlich Gute ist, sondern aus der Geschichte, wie sie unsere innere Erfahrung uns verstehen lehrt, nehmen wir die Erkenntnis. Deshalb betonte ich oben nachdrücklich, daß sie es sei, in der uns das Objekt gegeben ist. Steht das nun fest, dann fällt jene falsche Folgerung hin, um derentwillen die empirische Methode in der Ethik verworfen wird. Denn in der Geschichte finden wir vor allem auch die sittlichen Ideale als gegebene Tatsachen vor. Und zwar so, daß sie das eigentlich beherrschende Element im sittlichen Lebensprozeß sind, der Beziehungspunkt, um dessen willen menschliches Tun und Lassen allein zum Sittlichen gehört. Man braucht von einer Methode, die uns auf diese Erfahrung verweist, keine Herabwürdigung des Sittlichen zu fürchten. Sind doch die höchsten sittlichen Ideale, von denen wir überhaupt wissen, das christliche aber auch das buddhistische, das neuplatonische, uns als geschichtliche Tatsachen gegeben. Kein Zweifel daher, daß wir aus dieser Erfahrung schöpfend auf der Höhe sittlich idealer Betrachtung und Gesetzgebung bleiben können.

Daß der Versuch immer wieder gemacht wird, das Sittengesetz in eine Summe von bedingten Regeln aufzulösen, hat mit der empirischen Methode nichts zu tun. Es ist der nivellierende Trieb des Verstandes, der dazu verführt. Je mehr es gelingt, auch das Eigenartige auf das Gewöhnliche, Allgemeinere zurückzuführen, desto weiter kommt man mit dem Erklären. Dagegen

ist an und für sich nichts einzuwenden. Aber dies Erklären hat seine ganz bestimmte Grenze an den gegebenen Tatsachen. Wird es über diese Grenze hinaus fortgesetzt, führt es zu einer Vergewaltigung der Tatsachen und wird eine Quelle des Irrtums. Dieser Fehler liegt allen ethischen Theorien zugrunde, die dem Sittlichen in seiner Eigenart nicht gerecht werden. Das ist aber nur vermeintlich empirische Methode. In Wahrheit ist es deren Gegenteil. Denn sie gerade schärft uns zuerst und vor allem Respekt vor den Tatsachen als vornehmsten Grundsatz ein.

Vielleicht darf es heißen, wo solche Theorien sich auf die empirische Methode stützten, sei gleichfalls eine Verkennung der Erfahrung im Spiel, aus der die Ethik zu schöpfen habe. Man meint dem Gegenstand mit biologischen und soziologischen Erwägungen beikommen zu können. Steht fest, daß wir auf den geistig-geschichtlichen Lebensprozeß als den Ort, wo das Sittliche sich entwickelt, zu achten haben, dann fallen solche Meinungen und Versuche hin. In diesem Lebensprozeß walten schöpferische Kräfte. Es wird Neues in ihm. So auch das Sittliche, eine in seiner Entstehung aus allgemeineren Faktoren verständliche, aber doch originale unableitbare Tatsache. Wir verstehen, wie es unter den gegebenen Bedingungen dazu kommt, dazu kommen muß. Es entsteht als notwendiges Mittel für ein natürliches Ziel. Besieht man aber näher, was so zustandekam, ergibt sich, daß dieses Mittel das Ziel selbst bis ins Innerste umgestaltet. Es ist also nichtsdestoweniger ein Neues, von fundamentaler, von einer das menschliche Leben selber beherrschenden Bedeutung.

Mag also die hier besprochene Besorgnis, das Sittliche könne bei der empirischen Methode Schaden leiden, verständlich sein, so ist sie dennoch unbegründet. Was sie hervorruft und wodurch sie begründet erscheint, verschwindet miteinander, sobald die Erfahrung, auf die es für die Ethik ankommt, richtig bestimmt wird.

Hiermit ist die Frage aber nicht erledigt, ob die empirische Methode in der Ethik ausreicht. Was in erster Linie dagegen eingewandt zu werden pflegt, habe ich als auf Mißverständnis beruhend zurückgewiesen. Die eben wiederholte Frage möchte dagegen auch ich nicht bejahen. Im Gegenteil! Sie muß verneint werden. Es liegt in der der Ethik gestellten Aufgabe etwas, dem diese Methode nicht gewachsen ist.

Die empirische Methode ist der gewiesene Weg zur Erkenntnis und zum Verständnis der Wirklichkeit. Sie gibt Auskunft über das was ist. Denn dies ist es, womit uns die Erfahrung und nur die Erfahrung bekannt macht. Ich kann aber nicht empirisch beweisen, was sein soll. Versuche ich das, so löse ich die sittliche Gesetzgebung in bedingte Regeln auf und verneine sie damit der Erfahrung zum Trotz in ihrem eigentlichen Wesen. Denn das Seinsollende empirisch begründen wollen, kann immer nur bedeuten, es als das richtige, an der Erfahrung erprobte Mittel für einen vorausgesetzten Zweck dartun. Also immer bedingt, hypothetisch: willst du das, dann handle so. Niemals dagegen läßt sich die Frage: was soll ich tun? mit bloß empirischen Mitteln aufs Reine bringen.

Vorhin ward gesagt, daß wir in der Geschichte die verschiedenen sittlichen Ideale kennen lernen bis zu den höchsten hin. Wir lernen sie also empirisch kennen, in ihrer Eigenart verstehen, miteinander vergleichen. Aber das führt nie weiter als dahin, daß wir erfahren: es hat Menschen gegeben, die diesen Idealen folgten, sich dadurch verpflichtet fühlten. Aber niemals folgt daraus, welches Ideal nun mich verpflichtet, welches unter den verschiedenen das wahre, allgemeingültige, alle verpflichtende ist. Mit dem Urteil darüber trete ich vielmehr auf einen ganz andern Boden, stelle nicht eine Tatsache fest, die alle als Tatsache anerkennen müssen, sondern verkündige eine Wahrheit, für die ich Gehorsam verlange.

Und es gibt nichts, was diesen Unterschied auszugleichen, aufzuheben vermöchte. Wer über die menschlichen Dinge nachdenkt und ihnen bis auf den Grund geht, wird immer hierauf als auf einen letzten Unterschied stoßen. Es ist eine ganz verschiedene innere Haltung, die ich das eine und das andere Mal einnehme. Die Urteile, die ich im einen oder andern Sinn fälle, haben eine ganz verschiedene Bedeutung. Mag ich beides einander annähern, es bleibt immer ein Sprung, der von diesem zu jenem führt. Muß es daher heißen, daß die Ethik letztlich über das Seinsollende Auskunft zu geben hat — und das muß es, denn wenn sie das nicht mehr tut, ist sie keine Ethik mehr, sondern eine Sittengeschichte oder etwas ähnliches — dann reicht die empirische Methode in der Ethik nicht aus.

Dann stellt sich aber die Vermutung ein, daß sie vielleicht überhaupt nicht, auch was Kenntnis und Verständnis betrifft

nicht, die richtige Methode in der Ethik ist. So ließe sich in diesem Sinn etwa argumentieren.

Die Ethik bedarf jedenfalls außer und neben der Erfahrung eines Prinzips, eines Autorität mit sich führenden Gedankens, um die allgemein gültige sittliche Gesetzgebung festzustellen. Etwa wie es Kant faßt: in der praktischen Vernunft selbst ist uns a priori das Sittengesetz gegeben. Dann ist dies Sittengesetz jedenfalls der das ganze sittliche Leben beherrschende Gedanke. Kein Problem wird auch nur richtig formuliert, wenn man nicht davon ausgeht, geschweige denn, daß ohne dies auf eine Lösung gehofft werden dürfte. Ja, aber muß ich dann nicht folgern, daß auch für die Erkenntnis des Sittlichen hierdurch allein der richtige Ausgangspunkt und das bestimmende Prinzip an die Hand gegeben wird? Das würde dann so viel bedeuten wie, daß die empirische Methode in der Ethik überhaupt nicht anwendbar ist. Gewiß würden wir deshalb nicht darauf verzichten müssen, die Erfahrung mit zu Rate zu ziehen. Was uns die Geschichte zeigt und lehrt, wird für die Ethik immer von Bedeutung sein. Aber für die Methode entscheidend wäre es nicht. Nur die konstruktive Methode, die von einem Prinzip ausgeht, erscheint so als die, die der Ethik um ihrer Eigenart willen angemessen ist.

Meines Bedünkens wird, wie es sich damit verhält, von der Beschaffenheit dieses über die Empirie hinausgreifenden Faktors abhängen, der unabweisbar in die Ethik eingreift. Ich nannte ihn vorhin an Kant anknüpfend die praktische Vernunft, die selber gesetzgebend auftritt. Man kann ihn auch anders nennen. Man kann auch sittliches Bewußtsein oder noch anders sagen. Auf den Namen kommt es nicht an. Das Wesentliche ist, daß man damit auf ein dem menschlichen Geist immanentes Prinzip zurückgreift und dies zur entscheidenden Tatsache in der Ethik macht. Denn hierauf stützt sich die Ablehnung der empirischen Methode, die Folgerung, daß die Ethik vielmehr eine konstruktive Methode fordert.

Aber näher erwogen ist diese Bezeichnungsweise (praktische Vernunft oder wie immer) schon eine Deutung dessen, was wir in uns finden. Unmittelbar gegeben sind uns eigenartige Erlebnisse, Urteile von eigentümlicher Unabhängigkeit und Gebote, die unbedingt lauten, eben die Erlebnisse, die wir mit einem zusammenfassenden Namen unser Gewissen nennen. Man darf es nicht so vorstellen, daß eine praktische Vernunft da

wäre, die sich nun in diesen Erlebnissen betätigte. Nein, die Erlebnisse sind da, und die Moralisten konstruieren daraufhin ein solches Prinzip. Die andere Vorstellungsweise ist nicht viel mehr wert als die Theorie von den Seelenvermögen, die früher die Psychologie beherrschte.

Namentlich ein Umstand nötigt dazu, den eben hervorgehobenen Sachverhalt zu betonen. Ein dem Geist immanentes Prinzip müßte sich überall wesentlich in der gleichen Weise äußern. Aber das ist tatsächlich nicht der Fall. Das Gewissen ist irgendwie überall bezeugt. Auf den Inhalt gesehen weichen Urteil und Gebot jedoch erheblich voneinander ab. Daß Moralisten wie Kant und Fichte das nicht gelten lassen wollten, beweist nur, daß diese Mannigfaltigkeit des Gewissensinhalts ihrer Konstruktion widerspricht, hebt aber nicht auf, daß sie durch die Geschichte bezeugt wird. Die Tatsachen dürfen nicht nach einer Konstruktion zurechtgebogen werden, sondern diese muß weichen, wenn die Tatsachen widersprechen.

Oder läßt sich in anderer Weise ein solches Prinzip unabhängig von den inneren Erlebnissen des einzelnen aufzeigen und nachweisen? Achten wir nämlich darauf, was für die Ethiker in der Auffassung und Bezeichnung des Prinzips maßgebend ist, so finden wir: das ist ihre Philosophie, ihre Metaphysik. Und das wäre an und für sich ein möglicher Weg. Denken wir uns eine Metaphysik, die wirklich wäre, was sie zu sein beansprucht, so würde uns diese bündigen und klaren Aufschluß über das wahre Wesen, den letzten Sinn alles Wirklichen geben. Daraus müßte sich dann aber auch alle nötige Auskunft über Ziel und Aufgabe des Menschen entnehmen lassen. Das heißt die Ethik erhielte dadurch ihr Prinzip, auf Grund dessen sie die sittliche Gesetzgebung gestalten könnte.

In der Tat, so wäre es. Es fehlt eben nur daran, daß die Bedingung bisher erfüllt oder überhaupt erfüllbar wäre. Eine solche Metaphysik gibt es nicht. Es hat sie nie gegeben und wird sie niemals geben. Was es gibt, sind mancherlei und sehr verschiedenartige Versuche der Menschen, ein letztes Wissen über das Wirkliche zu suchen und zu vertreten. Eine stetige und fortschreitende Entwicklung wie in einer positiven Wissenschaft findet auf diesem Gebiet nicht statt. Man kann nicht behaupten, daß wir seit den Anfängen so sehr viel weiter damit gekommen wären. Indem ich so urteile, lasse ich das prin-

zipielle Urteil über die Metaphysik ganz außer Betracht. Das heißt, ich frage nicht, ob man einen solchen Versuch, wie ihn die Metaphysik macht, überhaupt machen soll. Ich konstatiere nur eine Tatsache. Was wir an metaphysischen Theorien haben, besteht in solchen Versuchen. Dann liegt aber in ihnen nichts, was über die Ethik entscheidet. Umgekehrt vielmehr: in jeder rechtschaffenen, nicht einseitig auf Naturtatsachen sich aufbauenden Metaphysik, sind für diese die eigentümlichen ethischen Erlebnisse mitbestimmend. Keine Rede davon, daß sie uns ein über den Zweifel zu erhebendes allgemeingültiges Prinzip sittlicher Gesetzgebung aufzustellen erlaubte.

Was folgt daraus? Nun, daß wir uns eben an diese eigentümlichen sittlichen Erlebnisse werden halten müssen. Und zwar handelt es sich in ihnen um eine der Theorie und der Wissenschaft inkommensurable Größe. Es stellt sich in ihnen etwas dar, was dem Denken, der theoretischen Funktion des Geistes ungleichartig ist. Es läßt sich daher auch nicht in eine bestimmt umschriebene Zahl von Begriffen fassen, daß man sagen könnte: hier ist es, das ist die Quelle, aus der wir die Auskunft über das Seinsollende schöpfen können. Ist es nun mit der Ethik doch gerade auf dies, auf das Seinsollende, auf die Auskunft darüber abgesehen, so greift eben in ihr — und das unterscheidet sie von andern Wissenschaften — ein solcher andrer Faktor des inneren Lebens bestimmend ein. Sie kommt als Wissenschaft nicht zum Abschluß, ohne daß sie Urteile sucht und ausspricht, die nicht durch die theoretische Funktion des Geistes allein zustandekommen, bei denen vielmehr, und zwar auf entscheidende Weise, die persönliche Überzeugung mitwirkt. Das ist nie anders gewesen und wird nie anders sein. Wo man es anders meinte und eine Moral demonstrieren zu können glaubte, war es Selbsttäuschung. So hat z. B. Kant vermeintlich seine Moral aus der reinen Vernunft geschöpft. Wie wesentlich aber die persönliche Überzeugung des protestantischen Christen an ihr beteiligt ist, liegt am Tage.

Noch etwas anderes läßt sich zum Beweis eben für dasselbe geltend machen. Im geschichtlichen Leben, das so eng mit unserem eignen sittlichen Leben zusammenhängt, gibt es Epochen, Wendepunkte, an denen, gerade auch was die sittliche Erkenntnis betrifft, ein Fortschritt gemacht wird. Vielfach knüpft sich das an große Persönlichkeiten an, Heroen oder Pro-

pheten, wie man sie nennen will. Welcher Art waren denn nun diese sittlichen Gesetzgeber der Menschheit, und wodurch haben sie gewirkt?

Waren es Moralisten, die sich an den Verstand der Menschen wandten, ihnen eine neue Erkenntnis vortrugen und demonstrierten? Nichts weniger als das. Es waren große Menschen, Lehrer in einem höheren Sinn, als es der wissenschaftliche Forscher ist oder sein kann. Nicht an den Verstand haben sie sich gewandt, sondern an das Gewissen und den Willen. Nicht suchten sie durch Beweise Zustimmung zu erzwingen, sondern sie forderten Gehorsam, Unterwerfung unter den höheren Willen, den sie verkündigten. Und indem sie so die Masse innerlich bezwangen, haben sie den Fortschritt bewirkt, welchen die Menschheit ihnen verdankt. Das zeigt wieder, daß in der Ethik, sofern sie gesetzgebend auftritt, eine andere Funktion als die eigentlich theoretische, wissenschaftliche bestimmend eingreift — die persönliche Überzeugung, beziehungsweise die prophetische Verkündigung.

Und nun bleibt noch übrig, die Folgerungen zu ziehen, die sich hieraus für die Frage nach der empirischen Methode in der Ethik ergeben. Dreierlei ist da zu nennen.

Erstens und vor allem muß immer im Auge behalten werden, daß die Ethik eine doppelte Aufgabe zu lösen hat. Einmal die Aufgabe aller Wissenschaft, von der nun oft die Rede war, und sodann die andere, jetzt zuletzt besprochene, die ihr eigentümlich ist. Im einen Fall handelt es sich um das, was ist, im andern um das, was sein soll. Beides darf nicht ineinandergeworfen werden. Geschieht das, wird beides verdorben. Man biegt einerseits die Tatsachen nach seinen Überzeugungen zurecht, und man bleibt sich anderseits der Grenze wissenschaftlicher Erkenntnis nicht bewußt, meint auch da in der Weise der Wissenschaft dozieren und behaupten zu dürfen, wo es sich um den Ausdruck persönlicher Überzeugung handelt. Aber weder das eine noch das andere darf sein. Man wird diese Fehler nur meiden, wenn man sich des prinzipiellen Unterschieds zwischen beiden Aufgaben immer bewußt bleibt. Nicht hölzern eins nach dem andern aufmarschieren lassen! Oft greift es im selben Urteil ineinander über. Es ist hier nicht anders wie bei andern feinen und komplizierten Aufgaben. In der Arbeit daran setzt sich, was zuerst mit Willen und Absicht festgehalten werden muß, durch

die Übung allmählich in sichere instinktiv gehandhabte Methode um.

Zweitens ist zu folgern, daß für die erste im strengen Sinn wissenschaftliche Aufgabe die empirische Methode die gewiesene, durch die Sache gebotene ist. Das braucht hier nicht erst wieder begründet zu werden. Alles, was in der ersten Hälfte dieser Abhandlung dargelegt ward, dient dem zum Erweis. Dagegen geht es bei der Bearbeitung der zweiten Aufgabe nicht ohne ein konstruktives Verfahren ab. Voraussetzung ist dafür ein Prinzip sittlicher Gesetzgebung, ein als gültig angenommenes sittliches Ideal.

Endlich drittens die Frage, wie wir vom einen zum andern kommen, und die Antwort, daß in der wissenschaftlichen Betrachtung und, das heißt also in der Ethik als Wissenschaft, die empirische Erkenntnis Ausgangspunkt und Grundlage sein muß. Womit denn gegeben wäre, daß sich auch die Ethik als Wissenschaft der empirischen Methode zu bedienen hat und sich nur bewußt bleiben muß, daß sie schließlich, weil überhaupt über das wissenschaftlich Feststellbare, auch über diese Methode hinausgreift, hinauszugreifen hat.

Dabei betone ich: die Ethik als W i s s e n s c h a f t! Nicht der Prophet, der sittliche Gesetzgeber, der Prediger. Der kümmert sich, indem er Gehorsam fordert und den Willen unterwirft, nicht um empirische Forschung und eine aus der Erfahrung entnommene Grundlegung. Denn an und für sich ist diese Funktion unabhängig von der Wissenschaft und ihren Resultaten. Geht es nun auch in der Ethik nicht ohne ihre Ausübung ab, so wird sie sich eben daran als Wissenschaft erweisen, daß sie eine empirische Grundlegung auch hierfür sucht.

Denn das ist nicht etwa überhaupt ausgeschlossen. Aus der Betrachtung und Vergleichung der gegebenen sittlichen Ideale läßt sich eine solche Grundlegung gewinnen. Die Verhandlung über die großen Probleme, die das menschliche Nachdenken beschäftigt haben, seitdem es sich auf diesen Gegenstand richtete, darf nicht, wie oft geschieht, auf rein formalem Gebiet festgehalten werden. Sie führt nur zum Ziel oder: das Ziel in ihr kann nur erreicht werden, wenn sie auch auf die Sache, das heißt auf den Inhalt der sittlichen Gesetzgebung eingeht, wie die empirische Methode es mit sich bringt. Dann führt die Erörterung der Probleme aber von selbst in die Vergleichung der gegebenen

sittlichen Ideale hinüber. So wird die Möglichkeit gewonnen, für die Entscheidung über das sittliche Ideal eine Begründung aus der Erfahrung, aus dem Gegebenen zu entnehmen. Wenn sich z. B. zeigen läßt, daß in aller sittlichen Gesetzgebung trotz der Mannigfaltigkeit gemeinsame Tendenzen vorhanden sind und daß diese Tendenzen immer deutlicher werden, je stärker der Pulsschlag des geschichtlichen Lebensprozesses sich entwickelt, so wird damit eine empirische Grundlage für das Urteil gewonnen, das sei das allgemein gültige Ideal, in welchem diese Tendenzen zur vollen Auswirkung gelangen. Freilich, es ist das nur ein objektives wissenschaftliches Urteil über einen gegebenen Tatbestand. Ich kann mich der Anerkennung des Ideals trotzdem entziehen, sei es, daß ich mich überhaupt ablehnend verhalte oder der Vernunft in der Geschichte mißtrauend, mich (wie Nietzsche etwa) auflehne und das entgegengesetzte Ideal auf den Schild hebe. Die letzte Entscheidung ist und bleibt eben immer ein Hinzukommendes, etwas, was über die Wissenschaft hinausgreift. Dennoch wird in solchem Fall von einer wissenschaftlichen Grundlegung des Urteils über das Ideal geredet werden dürfen. Und zwar wäre das die einzige Grundlegung, die mit Fug und Recht als wissenschaftliche bezeichnet werden dürfte. Jede andere wäre eine Ausübung der prophetischen Funktion. Und das bleibt sie auch dann, wenn sie in der Verkleidung einer Metaphysik auftritt.

Danach urteile ich, daß es wie in aller Wissenschaft auch in der Ethik bei der empirischen Methode sein Bewenden haben muß. Sie ist Wissenschaft, so weit sie sich dieser Methode bedient. Was darüber hinausgeht, ist eben nicht mehr Wissenschaft, sondern da greift eine andre Funktion des Geistes bestimmend ein. Wird das verkannt und mit wissenschaftlichen Beweisen das letzte Urteil über das Seinsollende zu begründen und die ganze Ethik auf dieses Ziel einzurichten versucht, dann gibt's eben eine Pseudowissenschaft.



Luthers Schlußworte in Worms 1521.

Von

Karl Müller (Tübingen).

Vor bald vierzig Jahren ist die Frage aufgeworfen worden und seither nicht mehr zur Ruhe gekommen, ob die Worte: „Hier stehe ich; ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen." geschichtlich seien[1]). Seitdem die Quellen in den Deutschen Reichstagsakten j. R. von Ad. Wrede bequem zugänglich, mit allen Varianten abgedruckt und abermals neu und sorgfältig untersucht sind, ist die Forschung über diesen Punkt ungemein erleichtert, aber, wie ich glaube, doch noch nicht unnötig geworden, zumal da bald darauf die Weimarer Ausgabe von Luthers Werken das Ergebnis von Wrede wieder aufgegeben hat.

Luther war nach Worms berufen worden, um den Ständen eine authentische Erklärung darüber zu geben, 1. ob die von der päpstlichen Bulle inkriminierten Bücher von ihm stammen, 2. ob er widerrufen wolle. Die erste Frage beantwortete er am 17. April vor Kaiser und Reich mit ja; für die zweite bat er um Bedenkzeit, offenbar weil sie eine Unterscheidung zwischen den verschiedenen Bestandteilen seiner Schriften nahe legte, so daß er im Sinn der Stände der päpstlichen Forderung des Widerrufs Genüge getan hätte, auch wenn er nur die religiös-

---

[1]) C. A. H. Burkhardt in den Theologischen Studien und Kritiken. 1869. S. 517 ff. J. K. F. Knaake in der Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche. 1870. S. 74 ff. (= Knaake I). J. Köstlin, Luthers Rede in Worms am 18. April 1521 (Osterprogramm von Halle 1874). J. K. F. Knaake in derselben Zeitschrift wie oben. 1875. S. 517 ff. (= Knaake II). Ad. Wrede in den Deutschen Reichstagsakten j. R. 2, 540 ff. 569 ff. 856 ff. 1896. (Zitiert als RTA.) Luthers Werke WA 7, 814 ff. 1897: Knaakes Text überarbeitet von Arnold Berger und P. Pietsch. Dabei muß aber endlich der großen Verdienste gedacht werden, die sich auch hier A. von Dommer mit seiner Beschreibung der „Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek" (1888) erworben hat.

theologischen Lehren, nicht auch die Polemik gegen die kirchlichen Mißstände widerrufen hätte[2]). Die Bedenkzeit wurde dann bis zum folgenden Tag bewilligt. Für Luther selbst kam, wie seine Rede am folgenden Tag zeigte, noch weiteres in Betracht, was er unterscheiden mußte.

Am Abend des 18. April begann die zweite Verhandlung. Sie verläuft in drei Redegruppen, von denen jede mit einer Frage des Trierischen Offizials Johann von Eck beginnt und mit der Antwort Luthers schließt. Im ersten Redegang fragt der Offizial zunächst lateinisch, dann deutsch, während Luther zuerst deutsch, dann lateinisch antwortet[3]). Bei den beiden andern Gängen ist nicht zu erweisen, daß beide Sprachen nebeneinander gebraucht worden wären. Es scheint vielmehr, daß er hier bis auf das berühmte Schlußwort nur lateinisch gesprochen habe[4]).

Im ersten Redegang wiederholt Eck die Frage des vorigen Tages. Luther antwortet in längerer Rede, indem er drei Arten seiner Bücher unterscheidet, 1. die erbaulichen, 2. die gegen das Papsttum und seinen ganzen geistlichen und weltlichen Apparat, 3. die gegen Privatpersonen. Bei den beiden ersten lehnt er den Widerruf ab, bei der dritten gleichfalls, jedoch mit dem Bekenntnis, daß er hier vielfach zu heftig gewesen sei. Er bittet dann, man möge ihn aus der H. Schrift widerlegen.

Es folgt der zweite Redegang. Eck verlangt auf die Frage, ob Luther widerrufen wolle, ein einfaches Ja oder Nein. Luther antwortet darauf: solange er nicht durch Zeugnisse der Heiligen Schrift oder helle Vernunft widerlegt sei — denn Papst und Konzilien glaube er nicht, da feststehe, daß sie des öfteren geirrt und sich selbst widersprochen haben —, sei er

---

2) Vgl. M. Lehmann, Luthers Verhör vor dem Wormser Reichstage von 1521 (Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 1899. S. 165 ff.).

3) Das hat nach dem Vorgang Knaakes (II, 524) Ad. Wrede in RTA 2, 550 A. 1 m. E. unwiderleglich bewiesen.

4) Vgl. R. Meißner, „Ohne Hörner und Zähne" im Archiv für Reformationsgeschichte 3, 321 ff. 1906, bes. S. 326 f., 329 unten, 334 unten. Die Arbeit ist erschienen, als meine Ausführungen in allen Punkten feststanden. Ich kann aber davon absehen, die Erörterungen, die ich über diesen Ausdruck geben wollte, hier anzubringen. Ich hatte in „cornutum" und „dentatum" den Gegensatz gegen das planum et rectum gesehen (dentatum — gezackt, auf und ab). Allein Meißner gibt jetzt der Sache eine viel interessantere Wendung.

besiegt von den Schriftstellen, die er angeführt habe, und sein Gewissen gefangen im Wort Gottes. Widerrufen könne und wolle er nichts, da gegen das Gewissen zu handeln weder sicher noch rechtschaffen sei! Darauf folgt der Schlußsatz, um dessen Wortlaut es sich handelt, mit Amen[5]).

Im dritten, ganz kurzen Redegang ermahnt Eck Luther, sein Gewissen abzulegen. Sicher sei nur der Widerruf. Es sei nicht zu beweisen, daß die Konzilien geirrt hätten. Luther antwortet kurz, er könne und wolle es beweisen.

Darauf erklärt der Kaiser, es sei genug, und die Versammlung geht unter großem Lärm auseinander.

Ich wende mich nun zur Untersuchung über die Frage, wie Luthers Schlußsatz im zweiten Gang wirklich gelautet habe.

Die volkstümliche Fassung erscheint zuerst im zweiten Band der ersten, Wittenberger Ausgabe von Luthers Werken (1546). Von da ist sie in alle andern Ausgaben der Werke übergegangen und hat dadurch die Überlieferung vollkommen erobert. Aber wir haben ältere, gleichzeitige Quellen, die hier allein entscheiden können, handschriftliche Berichte von solchen, die in Worms waren, und Flugschriften, die sogleich gedruckt ausgegangen sind. Sie zerfallen in folgende Gruppen:

1. Das **Redestück,** wie ich es vorläufig nennen möchte, enthält a) Luthers Rede im ersten Redegang. Oratio directa: „Ich",
   b) ganz kurz Ecks Aufforderung im zweiten Redegang. Oratio indirecta.
   c) Luthers Antwort im zweiten Redegang. Orat. dir. mit dem berühmten Schlußwort.

Es liegt vor[6]) lateinisch in 4 Drucken **PRQS** und zwei Hand-

[5]) Bis hierher habe ich mich an die Acta et res gestae gehalten (RTA 2, 551 ff.). Der dritte Gang ist genauer in dem Bericht, der offenbar von Eck selbst stammt (ebds. 596 4 ff.).

[6]) Ich behalte die Bezeichnung der RTA bei und bedaure, daß die WA sie wieder durchweg verändert hat. Sie war nun einmal eingebürgert und in allen Arbeiten gebraucht. Jetzt macht die Vergleichung der Varianten in WA mit den früheren Arbeiten, insbesondere den RTA, ganz unnötige, ärgerliche Mühe und gibt nur zu neuen Verwirrungen Anlaß. Über dieses Stück der WA überhaupt s. u.

schriften, einer vatikanischen **T**[7]) und einer Dresdener[8]),

deutsch in zwei Rezensionen

a) in den Drucken **J** und einem Nachdruck; vollständig[9]).

b) in dem Drucke **B** mit den Nachdrucken **Ba—d**: enthält nur die erste Rede Luthers. Der zweite Redegang ganz kurz in Oratio indirecta. Wortlaut anders als in J[10]).

2. **Acta** et res gestae D. M. Lutheri.
   Aufzeichnungen über alle Ereignisse während Luthers Aufenthalt in Worms, also vom 16.—26. April.
   Inseriert: das Redestück lateinisch.
   Drucke: **A** mit Verwandten **Aa** und **Ab**[11]).
3. **Die gantz handlung,** so mit dem hochgelerten Dr. M. L. usw.
   Kurze Aufzeichnungen für 16.—26. April.
   Inseriert: Das Redestück nach J.
   Drucke: **G L U F** mit **Fa**; Handschrift **Sp**[12]).
4. Röm. Majestät **Verhörung, Rede und Widerrede** Dr. M. L.
   Ganz kurzer Bericht bis 26. April. Luthers Worte im Auszug und teils in Oratio indirecta teils in directa.
   Drucke: **H** mit **Ha** und **Hb, N**[13]).
5. Bericht des Augsburger Gesandten **Peutinger** an den Rat von Augsburg, undatiert, aber etwa vom 19. April[14]).

---

[7]) Beschrieben und kollationiert in RTA 2, 551 ff. und WA 816 f. Beide Kollationen stimmen nicht in allen Punkten überein. Neue Kollationen habe ich außer für Q nicht gemacht, da die Differenzen nicht derart sind, daß sie das Ergebnis beeinflussen könnten. Für Q fand ich einmal die RTA, das andre Mal die WA nicht ganz genau. Ich halte mich an RTA.

[8]) Erst von WA benützt. Vgl. in ihr S. 816 Abs. 2. Sie bezeichnet sie in den Varianten mit „Msc.“, was ja ganz unpraktisch ist.

[9]) Vgl. RTA 571 7 ff. und 575 ff. WA 860.

[10]) Vgl. RTA 572 A. 1. WA 858 f. Wieder abgedruckt bei Goldast, Politische Reichshändel. 1614. S. 466 ff.

[11]) RTA 540 ff. WA 818 f.

[12]) Gedruckt von C. A. H. Burkhardt in den Theologischen Studien und Kritiken 1894, S. 152—156 und C. E. Förstemann in seinem Neuen Urkundenbuch S. 68 f. und 71 f. Vgl. RTA 569 ff., WA 861 f.

[13]) Vgl. RTA 586 A. 1. WA 884 f.; wiederabgedruckt bei Goldast a. a. O. S. 464 ff.

[14]) Nach der Handschrift gedruckt RTA 856 ff. Vgl. bes. 860—862. Über ältere Drucke ebds. und WA 882 f.

6. Eine **Flugschrift:** Dr. M. L. Antwort usw.

Drucke **C E M O**[15]).

Von diesen Drucken haben die kürzeste Form der Schlußworte *Gott helf mir! Amen:* P R S T Ms. Dresd.; J; A a, A b (A mit der Variante: *Gott helf mir Armen! Amen.*); G L U Sp; H mit H a usw. und N (mit der Variante: *Das helff mir Gott!* ohne Amen); Peutinger mit der Variante: *Gott kum mir zu Hilf!* (ohne Amen).

Dagegen etwas erweitert: *Gott kum mir zu Hilf! Amen. Da bin ich.* C E M O.

Endlich die ausführlichste Form: *Ich kann nicht anders; hier stehe ich. Gott helf mir! Amen* in Q F Fa.

Die Erörterung wird nun so verlaufen müssen, daß nicht etwa die einzelnen Drucke, sondern die einzelnen Quellenstücke selbst nach ihrer Bedeutung untersucht werden und dann bei ihnen allerdings unter Umständen auf die einzelnen Drucke und ihre Handschriften zurückgegangen wird. Nur so wird man bis zum letzten Punkt vordringen können.

Zunächst ist also die wichtigste Quelle, das **Redestück** zu untersuchen. Es ist lateinisch und deutsch vorhanden; aber

---

[15]) Vgl. R T A 582 f A. 1. W A 861.

Um bei der Verwirrung, die durch die Bezeichnungen der W A entstanden ist, die Vergleichung zu erleichtern, stelle ich die Buchstaben, die beide Ausgaben für die verschiedenen Drucke verwenden, nebeneinander:

R T A	W A
P	C
R	D
T	Al
Q	A
S	B
J	𝔈 𝔍
Ba	𝔄
Bb	𝔇
Bc	𝔅
Bd	𝔈
A	E (a b)
Aa	F
Ab	G
G	𝔎
L	𝔍

U	𝔊
F	ℌ (𝔟—𝔣)
Fa	ℌ (𝔞—𝔠)
C	𝔑
E	𝔒
M	𝔓
O	𝔏 (𝔞 𝔟)
H	𝔖
Ha	𝔘
Hb	𝔗
N	𝔙

Bei dieser letzten Gruppe kann ich für die Identität nicht einstehen. W A hat außer für H die entsprechenden Zeichen der W A nicht angefügt.

es ist allgemein anerkannt, daß der deutsche Text nur Übersetzung ist. Und zwar liegen zwei Übersetzungen vor: die eine, die der „Ganzen Handlung" eingefügt ist, hat hier noch in einer Anzahl von Drucken die Überschrift: *Hie folget die verteutscht red* usw. Die Sprache ist ungelenk und starr wie bei Übersetzungen der Zeit.

Also kommt nur der lateinische Text in Frage. Hier kann aber auch kein Zweifel darüber sein, auf wen die Aufzeichnung zurückgeht: es ist Luther selbst. Nach seiner ersten Rede fährt der Text fort: *His dictis orator imperii* [Eck] *increpabundo similis dixit, me non ad rem respondisse.* Und die Gegenrede Luthers wird eingeführt: *Hic ego.* Weiter als bis zum Schluß des zweiten Redegangs reicht die erste Person nicht. Luthers Aufzeichnung hat also hier geschlossen. Soweit reichen auch nur die Drucke, die das Redestück allein enthalten, P R Q S, und die beiden Handschriften. Von diesen Handschriften aber ist T noch von besonderer Bedeutung. Sie ist von Aleander nach Rom geschickt worden mit der Erklärung, er habe sich Abschrift von Luthers Antwort verschafft, die Luther selbst *dudum* aufgesetzt habe.

So entsteht vor allem die Aufgabe, den Wortlaut dieser Aufzeichnung Luthers festzustellen. Die Grundlage dafür hat Wrede gelegt. Sein Ergebnis ist, daß die Drucke P R und die Handschrift T zusammengehören (ich bezeichne sie als die Gruppe I), die andern aber, mit Ausnahme von Aa und Ab, von denen der eine Druck nach dem andern hergestellt ist, je für sich stehen. Die WA hat dieses Ergebnis wieder beiseite gesetzt und zugleich Q vor allen andern Drucken bevorzugt[16]. Das halte ich für ganz unrichtig, werde aber allerdings auch Wredes Untersuchungen in einigen Punkten ergänzen müssen.

Vor allem scheint mir von größter Bedeutung, daß alle Drucke mit Ausnahme von Aa oder Ab von einander unabhängig und nach handschriftlichen Vorlagen gedruckt sind.

Diese Ansicht hat schon Knaake in seinen älteren Arbeiten angedeutet, für einen Teil der Drucke ausgesprochen, aber nicht

[16]) Welchen Druck RTA zugrunde liegen, ist mir nicht klar geworden.

begründet[17]). Er hatte auch noch zu wenig Material. Köstlin und im wesentlichen auch Wrede haben auf diesen Punkt nicht geachtet; Wredes sonst so sorgfältige Arbeit bleibt also gerade hier unvollständig. Die neue „Kritische Gesamtausgabe" von Luthers Werken aber hat einerseits in Knaakes Arbeit (S. 824 oben) dessen ältere Erkenntnis bewahrt, anderseits aber in den Zutaten der Herausgeber S. 818 — ohne den Widerspruch zu bemerken — zu der Annahme gegriffen, die auch Wrede, S. 544 für möglich hält, daß allen Drucken ein unbekannter, verlorener Urdruck zugrunde liege. Das ist aber ebenso unnötig, als unmöglich; denn es läßt sich nachweisen, daß die Varianten zum Teil auf die verschiedene Lesung von handschriftlichen Abkürzungen zurückgehen müssen.

Ich will das nur mit einigen Beispielen belegen, zunächst solchen, die der Gruppe I entnommen sind[18]):

551 n P *cuiquam* (richtig), R T *cuique* (beidemal abgekürzt).
553 n P *distin.* R *dis.* T *dist.*
554 a P *quid*, R *quod* (richtig), T *quum.*
— s P T *quicunque* (richtig), R *quicquam.*
555 a P *cum*, R T *tum* (richtig).
— z P *quoniam*, R *cum ergo*, T *quando ergo.*

Wer handschriftliche Abkürzungen kennt, wird wissen, daß da *quam* und *que*, *quid* und *quod*, *quicunque* und *quicquam*, *quoniam*, *quum*[19]) und *quando* einander sehr ähnlich sind und leicht verwechselt werden können, daß *c* und *t*, also auch *cum* und *tum* oft überhaupt nicht zu unterscheiden sind und daß die Abkürzung für *distinctio* bald *di* bald *dis* bald *distin* lautet: der Abschreiber las das Wort und gab es in der ihm gerade geläufigen Weise wieder.

Ebenso läßt sich beweisen, daß auch die andern Drucke, S, A und Aa mit Ab sowie Q, je auf eine besondere Abschrift zurückgehen[20]). Ich verweise u. a. auf folgende Varianten:

---

[17]) Vgl. bes. Knaake II, 521 für P, S. 522 unten für A und Aa. Vgl. auch S. 531 M.

[18]) Die Zahlen und Buchstaben nennen die Seiten und Variantennoten der RTA.

[19]) Die Form *quum* ist ja erst ganz am Ende des Mittelalters aufgekommen. Vielleicht hat S. 555 z der Schreiber der Handschrift, nach der R gedruckt ist, das abgekürzte *quoniam* (*qm̃*) für *quum* gelesen, aber mit *cum* wiedergegeben.

[20]) Ich lasse Aa und Ab bei den Varianten weg, wenn sie nichts Charakteristisches bieten.

551g I A S *obediens* (richtig), Q *omnibus.*

551y I A S Q *scilicet,* Aa *set.*

552e I *omnem criminis,* S Q *omnem cuiusvis* (richtig), A *omnis cuiusvis,* Aa Ab *omnes cuiusvis*[21]).

552r I A *innoxios* (richtig), S *et innoxios,* Q *maximos.*

—s I A Q *quanquam* (richtig), S *quandoque.*

553m I S *ipsi cavent* (richtig), A *ipse cantat,* Q *ipsi canent.*

—z I *tam,* S *tum,* A Q *tamen.*

—cc I *sacrae maiestatis,* S *sancte maiestatis,* A *serenissimae maiestatis,* Aa Q *s. m.*

—mm I S A Q *scilicet,* Aa *sed.*

554m I S *non tamen detractat,* A *tamen non detractavit,* Q *non tantum detractat.*

554kk I Q *pro sedandis* (richtig), (S om. *pro*) A *post tantis,* Aa Ab *post dandis.*

555a T R S A *tum* (richtig), Q *tantum,* P *cum.*

—d I A S *in* (richtig), Q *et.*

—m I *sacrae maiestati,* S *serenissimae maiestati,* A Q s. *maiest.*[22])

Da sind zunächst 551g die Buchstaben, die ausgeschrieben werden, *obis* (oder *obies*) und *oib* mit dem Zeichen für *us,* das selbst wieder dem *s* oft sehr ähnlich ist. Dann sind 551y und 553mm die Abkürzungen für *scilicet* und *sed* ganz ähnlich, *s* mit einem Zeichen. 552e *criminis* abgekürzt *cmis,* über dem *c* ein kolumniertes *i, cuiusvis* = *cvis* mit dem Zeichen für *us* über *c.* *n* und *v (u)* sind aber meist überhaupt nicht zu unterscheiden. 552r werden *innoxios* und *maximos* sehr ähnlich, wenn auf dem *i,* wie ja sehr häufig, der Punkt fehlt und ein *n* durch den Abkürzungsstrich ausgedrückt wird: sobald der etwas lang geriet, konnte er zum zweiten *i* gezogen und so *im* gelesen werden. Bei 552s gaben wieder die beiden *q* mit den entsprechenden Abkürzungszeichen den Anlaß zur Verwechslung; bei 553m waren *n* und *u* nicht zu unterscheiden und der Strich über *e* reichte noch über *ca* vor. 553z, 554m und 555a sind es wieder die ganz ähnlichen Abkürzungen für *tn* und *tm,* sowie die Identität von *c* und *t,* die zu den Varianten Anlaß gegeben haben. 553cc, 555m und sonst stand in der ursprünglichen Handschrift nur *s. maiest.* o. ä. Bei 554kk wurde wohl das

---

[21]) Q geht hier nicht, wie R T A angeben, mit A, sondern mit S.

[22]) Ähnliche Differenzen wiederholen sich bei dieser Formel.

Zeichen rechts über *p*, das *post* bedeutet, als *s*, *p* als *pro* gelesen und mit weiterem leichten Raten *tantis* oder *dandis* gewonnen. 555 d aber wurde von Q *i* als die ganz ähnliche Abkürzung für *et* genommen (Q hat auch die Sigle &).

Daß hier die Annahme eines verlorenen Urdrucks völlig versagt, leuchtet ein. Wie alle Drucke jener Zeit, die auf Verbreitung auch bei den Nicht-Gelehrten berechnet sind, haben auch unsre Drucke nur sehr wenige und keinenfalls so komplizierte Abkürzungen, wie sie hier angenommen werden müßten[23]). Außerdem setzen aber die Varianten mehrfach undeutliche Schrift und Abkürzungen voraus, insbesondere auch Abkürzungsstriche, die über mehrere Buchstaben hingezogen sind, was bei den Druckertypen unmöglich ist.

Es bleibt also nur übrig anzunehmen, daß fast alle Drucke nach Handschriften hergestellt worden sind. Dann aber ist es für unsre Frage ganz einerlei, welcher der Drucke zuerst erschienen ist. Entscheiden kann jetzt allein das Verhältnis, in dem ihre handschriftlichen Vorlagen zu Luthers Handschrift gestanden haben.

Für diese Frage werden aber vor allem die Drucke oder ihre Vorlagen sowie die Abschriften, die neben den Drucken vorhanden sind, noch weiter klassifiziert werden müssen. Zunächst haben alle Drucke außer Aa[24]) dieselbe Überschrift: *Dictio d. Martini Lutheri coram caesare Carolo et principibus Wormaciae feria quinta post misericordia domini.* Also muß entweder Luthers Handschrift nachträglich so überschrieben worden sein, oder gehen alle Abschriften auf eine einzige zurück. Man wird das letztere für wahrscheinlicher halten, das andre aber nicht ausschließen können.

Innerhalb dieser Abschriften aber stellen nun die Vorlagen der Drucke **PR** und Aleanders Abschrift **T** eine zusammengehörige Gruppe **(I)** dar. Sie allein haben im Eingang die Invokation *Jesus*. Sie allein haben auch S. 554 k die Fortsetzung des Wortes Jesu: *si autem bene, quid me cedis.* Dazu kommen

---

23) Das hat mir Ad. Wrede ausdrücklich bestätigt. Für Q habe ich es auch selbst festgestellt.

24) Von hier aus möchte ich es für wahrscheinlich halten, daß Aa aus Ab stamme, nicht umgekehrt. Denn die Variante von Ab hat sich nicht fortgepflanzt. Doch reicht das natürlich für sich nicht aus. Ab könnte ja u. U. die Überschrift aus einem andern Druck ergänzt haben.

eine Anzahl kleinerer Varianten, in denen sie zusammenstehen: 551[p] om. *in*, 552[e] *omnem criminis*, 553[a] om. *et*, 553[b] *pessime*, 553[e] *negari neque dissimulari* (falsch für *—e*), 553[o] *doctrinae*, 553[cc] *sacrae*, 553[ss] *neque*, 554[b] om. *iterum*, 554[n] *quantum* (statt *quanto*), 554[p] *sacratissima Maiestas*, 554[gg] *hominem separare*, 555[e] *sua astutia*, 555[n] add. *illustrissimis*, 555[aa] add. *sacratissima*, 555[ff] schließen sie die Klammer schon hier, 555[gg] *et*[25]).

Diese Übereinstimmung ist aber um so bedeutsamer, als T kein Druck ist, sondern eine Abschrift, die sofort nach Rom weiter geschickt worden und dort geblieben ist.

Daß innerhalb dieser Gruppe I PR wieder enger zusammengehören, möchte ich zumal aus den Auslassungen und Zusätzen schließen, die dafür wohl den sichersten Anhalt bieten:

S. 552[c] PR add. *plane*
[m] PR om. *farina et*
[n] PR om. *causam.*
[w] PR om. *et*
555[b] PR add. *et stabilire.*

Wenn sich dann 552[l] P om. *omnes* gegen RT
553[y] P om. *longe* „ „
finden, so wird man daraus schließen dürfen, daß die Handschrift P aus der Handschrift R abgeschrieben sei. Dagegen kommt bei Auslassungen die Gruppierung R gegen PT nur einmal vor 553[h], wo R ein *et* ausläßt. Das hat aber nichts zu bedeuten: es kann auch im Druck ausgefallen oder von P bei der Abschrift oder im Druck ergänzt worden sein, da es ganz unentbehrlich ist. Ähnlich wird es dann bei 552[no] liegen. Hier hat Wrede *pietatem* in den Text gesetzt gegen *pietati* (R) und *causam pietatis* (T). Nimmt man aber an, daß T den richtigen Text habe, so wird *pietatem* (P) aus dem sinnlosen *pietati* (R) korrigiert sein.

Die übrigen Varianten in PRT scheinen mir kein sicheres Urteil zuzulassen. Wenn ich von den ganz nichtssagenden Varianten *ae* und *e*, *mihi* und *michi*, sowie denen, die aus Abkürzungen entstanden sind, absehe, habe ich für die Kombination PR gegen T fünfzehn, für PT gegen R sieben, für RT gegen P zwei Fälle gezählt. Von den Fällen, da PT gegen R zusammen-

---

25) Ich habe die Stellen weggelassen, in denen die Varianten in RTA und in WA nicht vollkommen übereinstimmen (554 [e. r. aa. cc]).

stehen, hat R viermal (551 dd, 554 c, x, dd) offenbare Fehler, die durch P leicht zu bessern waren, während 552 b *exceptum* nicht nur in PT, sondern auch in QS steht und demnach *excerptum* wohl eine vermeintliche Verbesserung des Druckkorrektors von R darstellt. Die beiden andern Fälle 553 qq (*et* und *aut* und *illustrissimae* ohne oder mit *que*) sind nicht zu entscheiden. Die zwei Fälle P gegen RT endlich sind lediglich Flüchtigkeiten von P (552 q, 553 pp).

Ich schließe daraus, daß die Handschrift von R und T auf derselben Linie stehen, entweder aus Luthers Handschrift oder einer unmittelbaren Abschrift aus ihr stammen, die Handschrift von P dagegen aus der von R abgeschrieben ist.

Der Druck **S** ist von Wrede sehr zurückgestellt, von WA in zweite Linie sogleich nach Q gesetzt worden. Er ist in der Tat zwiespältig. Er ist durch Flüchtigkeitsfehler stark entstellt. Aber wo solche nicht vorliegen, geht er im einzelnen sehr häufig mit I, wo A oder Q von dieser Gruppe abweichen. Und einmal hat er mit Q die allein richtige Lesart: 552 e *omnem cuiusvis* (gegen *omnem criminis* (I), *omnis cuiusvis* (A) und *omnes cuiusvis* (Aa Ab)[26]). Er wird also wohl aus einer guten Vorlage flüchtig abgeschrieben sein.

Daß **Q** von I von vornherein dadurch getrennt sei, daß es die Invokation *Jesus* nicht hat, ist schon bemerkt. Im übrigen trifft Q häufig — achtzehnmal — auch bei bedeutenderen Varianten mit dieser Gruppe, meist auch mit S gegen A, unter Umständen auch Aa Ab zusammen. Ich nenne die Lesarten 551 u *duo* gegen A *ducendos*, 551 ee om. *meum* gegen A Aa Ab S, 552 b *exceptum* für *excerptum*, 553 l *decretis* gegen A om, 553 m *ipsi canent* (I S *cavent*) gegen A *ipse cantat*, 553 gg *tyrannidis* gegen A *iniquitatis*, 553 qq mit PT *et* gegen RSA *aut*, 553 rr om. *deceat* gegen A, 554 d *violentius* gegen A om, 554 m *non tantum* (richtig aufgelöst: *non tamen* I S) *detractat* gegen A *tamen non detractavit*, 554 ee *sicut* gegen A *nam*, 554 hh *suum* gegen A *filium*, 554 qq *locupletibus* gegen A *locupletius*, 555 h *timore* gegen A *timere*, 555 s *in questionem* gegen A *in dubium*, 555 t *vocari* gegen A *vocare*, 555 v *diffinita* gegen AS *definita*, 555 ll *conscientiam* gegen *conscientias*, 555 mm *sit* gegen A om.

Anderseits geht Q mit A gegen I (öfters auch S) nur viermal:

---

[26]) Vgl. oben S. 278 Anm. 21.

553c d *vastaverint (vastaverunt)* nachgestellt. 553o und p *doctrinas, contrarias* gegen *—ae,* 553r om. *modo* und *et,* 553ii *privatos . . eos* gegen *—as.* Das sind also sehr viel weniger Fälle. Q steht also der Gruppe I erheblich näher als A. Von den Singularitäten in Q kann ich hier absehen. Sie erlauben, wie ich glaube, keine weiteren Schlüsse. Nur eine ist sachlich interessant: 555x und cc *curvatum* gegen *cornutum.*

Über **A, Aa und Ab** brauche ich nicht in derselben Ausführlichkeit zu handeln. Sie kommen, soviel ich sehe, für die Hauptfrage nicht in Betracht, und über die „alte" **Dresdener Handschrift**, die WA zum erstenmal beigezogen hat, sind Knaakes und seiner Nachfolger Angaben so ungenau, daß sie offenbar nicht viel Wert auf sie gelegt haben. Wie „alt" sie sei, ist nicht gesagt, und die Kollation ist unvollständig: nicht einmal das ist bemerkt, ob sie im Eingang die Invokation *Jesus* hat oder nicht. Die Varianten, die angeführt sind, scheiden sie von I, geben ihr aber kein bestimmtes Verhältnis zu den andern.

Die WA nun legt ihrem Text Q zugrunde, offenbar darum, weil der Druck aus Wittenberg stammt und die ausführliche Fassung der Schlußworte enthält. Das wäre freilich seltsam genug. Denn gerade nach Knaakes Ansicht sind die Schlußworte hier erst nachträglich, freilich aus bester Quelle, erweitert. Der Druck an sich könnte also für die Güte des übrigen Textes gar nichts beweisen. Ebensowenig aber kann der Ursprung des Drucks aus einer Wittenberger Druckerei für die Güte der handschriftlichen Grundlage etwas ausmachen.

Freilich wird man nun nicht mehr mit Wrede sagen können, daß Q ein späterer, schlechter Nachdruck sein müsse[27]. Nur seine handschriftliche Vorlage ist schlecht, kann aber auch früh genug durch verschiedene Zwischenstufen hindurch entstanden sein. Und ganz unverständlich ist mir der Satz der WA S. 817: Q (dort als A bezeichnet) trage „so sehr das Gepräge der Eile, daß er sicher alsbald nach dem Eintreffen der Handschrift veranstaltet und vielleicht schon Ende April, spätestens

[27]) Nur in einem Fall wäre das zu sagen, wenn Wrede (S. 556_{28} ff.) im Recht wäre und die deutsche Übersetzung B auf Q eingewirkt hätte, so daß aus ihrem *krümpt* das *curvatum* statt *cornutum* entstanden wäre. Mir scheint aber weit natürlicher, *curvatum* als verlesen aus *cornutum* und *krümpt* als Übersetzung von *curvatum* zu denken. Andere Möglichkeiten bei R. Meisner, a. a. O. S. 331 f.

Anfang Mai erschienen“ sei. Abgesehen davon, daß ein rasch in die Druckerei geschicktes Manuskript darum doch noch lange nicht schlecht gesetzt und korrigiert zu werden braucht, ist hier auf die Frage nach der Beschaffenheit des Manuskripts gar nicht Bedacht genommen. Die Kopflosigkeit jener Bemerkung wird aber noch größer, wenn man S. 818 liest: „Nichts hindert uns, auch die Drucke BCD [d. h. nach der sonst üblichen Bezeichnung SPR] in ungefähr gleiche Zeit zu verlegen.“ Auf jenen Schluß aber baut nun die WA das Recht, Q allen andern Drucken voranzustellen und danach den Text der Schlußworte zu gestalten[28])!

Im Gegensatz hierzu möchte ich die Gruppe I (PRT) über alle andern stellen. Schon daß sie Luthers Invokation *Jesus* voransetzt, gibt einen guten Eindruck von der Treue, mit der ihre Vorlage sich an Luthers Original gehalten hat. Wenn dann 554k in I allein die Worte *si autem bene, quid me caedis* stehen, so sehe ich nicht ein, warum das nach der Meinung der Herausgeber von WA „sicher späterer Zusatz“ sein soll[29]). Sie stehen nun einmal auch in Joh. 18, 23. Wenn sie die Situation Luthers nicht absolut genau ausdrücken, so kann Luther sie doch ganz gut als einen Teil des ganzen Spruchs mitzitiert, eine andere Abschrift aber, die Grundlage von A, Aa, Q, S usw. sie ausgelassen haben. Die übrigen Differenzen reichen freilich meines Erachtens kaum aus, einen unbedingten Vorzug von I zu begründen. In Q sind gewiß mehr Lese- und andere Fehler. Aber wieviel kommt auf Kosten des Verlesens und schlechten Korrigierens?

Nun ist es ein Glück, daß dieser Punkt für die Frage, die wir zunächst zu entscheiden haben, was in Luthers Handschrift gestanden habe, nichts austrägt. In dieser Beziehung ist auch Knaake in seiner früheren Arbeit (II) ganz ohne Bedenken: Luther hat nur geschrieben: *„Gott helf mir! Amen.“* Nichts

[28]) Die Verantwortung für dieses Verfahren trifft freilich nicht Knaake, der den Text dieser Ausgabe als kranker Mann geschrieben, in seinen früheren Aufsätzen aber viel besser gearbeitet hat, sondern die Herausgeber des 7. Bandes, die die Zeit nicht dranwenden zu dürfen glaubten, um die gänzlich mißlungene Einleitung und Ausgabe neu zu bearbeiten. So sind auch die Ergebnisse der RTA, die inzwischen erschienen waren, nur nachträglich in den Anmerkungen untergebracht. Es wäre dringend zu wünschen, daß ein späterer Band eine völlig neue Ausgabe brächte und dabei dann auch die sonst überall und durchweg üblichen Bezeichnungen der Drucke einsetzte.

[29]) Auch RTA verweisen den Zusatz aus dem Text.

weiter; dafür sind PRT und S, Aa und Ab Zeugen. Nur A hat: „*Gott helf mir Armen! Amen*“, also eine Art Dittographie, und Q hat: *Ich kan nicht anderst, hier stehe ich. Gott helf mir! Amen*, also die volkstümliche längere Fassung, nur mit anderer Folge ihrer einzelnen Glieder.

Dabei kann aber Q keinenfalls gegen die andern Zeugen aufkommen. Denn sie alle, ob sie zu I gehören oder aus der andern gemeinsamen Abschrift stammen, haben eben nur das kurze Wort. Q kann also nur einen Zusatz bieten.

Unterstützt wird dieses Ergebnis auch durch die **deutsche Übersetzung der Rede.** Die Übersetzung von B kommt dabei nicht in Betracht: sie hat den zweiten Redegang nur ganz kurz zusammengefaßt und gibt die Schlußworte überhaupt nicht. Aber die Übersetzung von J und in den Drucken der **„Ganzen Handlung“** hat mit einziger Ausnahme von F und seinen Nachdrucken nur „*Gott helf mir! Amen*“. Die Gruppe F aber hat wie Q und gehört, wie allgemein anerkannt ist, mit ihm ganz nahe zusammen. So müssen also Q und F noch besonders erörtert werden. Das Ergebnis aber, das wir für den Wortlaut in Luthers Handschrift gewonnen haben, wird durch sie natürlich nicht erschüttert. Wir haben zum erstenmal festen Boden unter den Füßen.

Nun hat auch Wrede sich mit diesem Ergebnis begnügt und aus der großen Übereinstimmung aller Drucke allein schon den Schluß gezogen, Luther könne nichts anderes gesprochen haben, als „Gott helf mir! Amen!“.

Dagegen hat Knaake in seinen früheren Untersuchungen ganz richtig gesagt: Luther könne auch anders gesprochen haben, als er geschrieben habe. Das muß also jedenfalls untersucht werden. Dafür aber reicht freilich Knaakes Arbeit bei weitem nicht aus.

Zunächst frage ich: Wann hat Luther seine Rede niedergeschrieben? Die Frage, ob er die Rede des ersten Gangs vor oder nach der Verhandlung geschrieben habe, mag dahingestellt bleiben. Ich halte sie nicht für sicher lösbar. Aber für uns kommt ja nur die zweite Erklärung in Betracht. Und da kann kein Zweifel sein: sie kann nur nachher aus der Erinnerung geschrieben sein. Sie enthält ja zugleich einen Bericht über die Frage des Offizials; und Luther konnte zum voraus gar

nicht wissen, daß er überhaupt noch ein zweites Mal werde zu sprechen haben. Sie muß aber sehr bald nachher aufgeschrieben worden sein. Denn die ersten Drucke sind sehr früh, vielleicht noch im April, jedenfalls im Anfang Mai erschienen. Also wird ein Erinnerungsfehler schwerlich vorliegen. Es könnte sich nur darum handeln, ob Luther ein Interesse an der Erhaltung des vollständigen Wortes gehabt habe. Das können wir nicht sicher bestimmen: er hat jedenfalls seinem Schlußwort mit anderen Empfindungen gegenüber gestanden, als wir und die ältere protestantische Überlieferung. Für ihn war es der einfache Schluß seiner Antwort; für uns ist es ein Helden- und Schlagwort geworden.

Knaake legt nun vor allem darauf Wert, daß **Q** und **F** Wittenberger Drucke von Grunenberg seien. Sie stellen damit allerdings zusammen nur ein einziges Zeugnis dar — vermutlich ist F nach Q redigiert —; aber das Zeugnis ist von besonderem Gewicht; es stammt aus Wittenberg. Knaake hält gerade darum für möglich, daß Luther selbst die Erweiterung der Schlußworte hinzugefügt hätte, als Q in den Druck gegeben werden sollte[30]), oder daß darin wenigstens die Erinnerung eines Ohrenzeugen vorläge.

An sich ist ja nun dieser Lösungsversuch durchaus nicht abzulehnen. Nur muß die Frage, mit der ihn Knaake von vornherein empfiehlt und auf die er in I und II den größten Wert legt, „woher soll denn der Zusatz kommen, wenn er nicht echt ist?“ unbedingt abgewiesen werden. Der Strom der Tradition erhält fortwährend Zuflüsse aus verborgenen Quellen, die nicht aus dem Gebiet der ursprünglichen Tatsachen stammen. Das Wort Luthers hat offenbar sofort die Gemüter beschäftigt. Daß sich da neue Zusätze und Formen bilden konnten, wird niemand leugnen können.

Von den beiden Möglichkeiten nun, mit denen Knaake rechnet, wenn er die erweiterte Form als geschichtlich erweisen will, ist die erste, wonach Luther selbst seine Worte nachträglich auf Grund von Erinnerungen, die ihm erst nach einigen Tagen gekommen wären, in Q erweitert hätte, an sich schwer zu widerlegen. Es gibt weder für noch gegen sie einen Anhaltspunkt. Sie schwebt eben in der Luft. Und jedenfalls müßte Luther den Zusatz noch in Worms oder auf der Reise von da bis zu seiner

---

30) Knaake II, 531.

Entführung auf die Wartburg gemacht haben. Denn dann verschwindet er ja auf geraume Zeit[31]). In bezug auf die zweite, daß ein Augen- und Ohrenzeuge die Ergänzung von Luthers Werken in Q und F veranlaßt habe, müßte man wohl, da Q und F in Wittenberg gedruckt sind, an den Kreis der Wittenberger oder Kursachsen denken, die in Worms waren. Von ihnen sind Jonas, Amsdorf, Petzensteiner schwerlich in der Versammlung gewesen. Nur Schurf, der Luther in der Verhandlung zur Seite stand, käme in Betracht. Aber wir wissen auch von ihm gar nichts, was uns zu solcher Annahme berechtigte.

Dagegen ist meines Erachtens die Möglichkeit, daß Spalatin den Zusatz in Q und F hinein gebracht hätte, unbedingt auszuscheiden. Ob er in der Reichsversammlung selbst anwesend war, wissen wir, so viel mir bekannt ist, nicht. Daß er aber durch seine Beziehungen zu Luther und auch zum Kurfürsten in der Lage gewesen wäre, authentisches zu erfahren, ist selbstverständlich. Nun sieht Knaake auch noch in der WA in ihm den Verfasser der Übersetzung J[32]). Aber gerade sie hat auch nur die kürzeste Fassung „Gott helf mir! Amen!"

Aus dem Druck J hat dann, wie WA S. 862 hervorhebt, „die ganz Handlung" die Rede abgedruckt. Auch sie ist nach der Meinung der WA von Spalatin verfaßt, hat aber gleichfalls in ihren ältesten Drucken nur die kürzeste Fassung „Gott helf mir". Erst der Wittenberger Nachdruck F (und Fa) hat die Fassung von Q[33]). Demnach müßte nach WA Spalatin gerade als Zeuge für die kürzeste Fassung eingestellt werden[34]). Und so steht auch die zweite Möglichkeit Knaakes ganz in der Luft.

[31]) Man wird also nicht mit Th. Brieger in ZKG 9,614 sagen können, das Wort sei schon damals unter Luthers Augen in der erweiterten Fassung verbreitet worden.

[32]) Anders Wrede in RTA. Für mich hat die Frage Interesse nur, sofern ich mich mit Knaakes Ansicht über die Bedeutung von Q und F auseinanderzusetzen habe.

[33]) Wrede nimmt wohl eine andere Reihenfolge der Drucke an, sieht aber in F gleichfalls einen späteren Nachdruck.

[34]) Daß Spalatin auch in späteren Darstellungen die Fassung von Q und F nicht hat, sondern die Schlußworte entweder gar nicht oder in einer Fassung bringt, die in keiner der Hauptquellen bezeugt ist, hat schon Knaake II, 531 gezeigt. Die Fassung der Annalen ist: *So helff mir Gott; denn kein Widerspruch kann ich nicht thun.* Das sieht aus wie eine Kombination aus A usw. und B, wo Luthers Antwort auf die Forderung des Widerrufs kurz lautet: *„Nein, ich wills nicht tun."*

Was erfahren wir nun aber aus andern gut unterrichteten Quellen? Unter ihnen ist mindestens ein Augen- und Ohrenzeuge, **Peutinger,** der augsburgische Gesandte.

Er hat Luther an beiden Tagen gesprochen. Am ersten war er, wie er am Schluß seines Berichts selbst sagt, „auch fast vorne", d. h. ganz vorne. Das kann dem Zusammenhang nach wohl nur ergänzt werden „wie das erstemal". So hat er also Luthers Worte aus nächster Nähe gehört. Er berichtet sie in der Fassung: *Im beschlus sprach er die Wort: „Got kum mir zu hilf."*

In die **Acta** sodann ist Luthers Aufzeichnung vollständig übergegangen. Trotzdem bringen sie noch einen eigenen Bericht über den zweiten Redegang. Da heißt es nun aber: *cui epiphonematis loco adjecit: „Deus adiuvet me."* Diese Acta aber stammen aus Luthers nächster Umgebung und zeichnen Tag um Tag die Ereignisse auf, bringen sogar seine Worte aus den nicht öffentlichen Verhandlungen in Oratio directa, also doch wohl auf Grund von Luthers eigenen Mitteilungen. Die Schrift ist jedenfalls schon im Mai erschienen [35]).

Endlich kommt noch als drittes Zeugnis die Schrift **„Verhörung, Rede und Widerrede"** in Betracht. Man streitet, ob sie von einem Ohren- und Augenzeugen stamme oder nicht, und schon darin liegt wohl der Beweis, daß man keine genügenden Anhaltspunkte hat. Aber einzelnes ist darin richtiger angegeben als in anderen Quellen [36]). Luthers eigene Niederschrift scheint nicht benutzt zu sein. Sonst erschiene, um von anderen abzusehen, das Schußwort kaum in der Fassung: *Das helf mir got.* Eher könnte die Fassung der Acta *Deus adjuvet me* darauf eingewirkt haben. Denn ganz ausgeschlossen scheint mir nicht, daß auch andere von unsern Quellen darin benutzt worden wären. Die Schrift ist noch in Worms verfaßt: im ersten Druck ist Luthers Abreise noch nicht erwähnt; erst die zweite Ausgabe erwähnt sie.

Alle diese Zeugen stimmen aber mit der kurzen Fassung in Luthers eigener Handschrift überein und bestätigen somit, daß Luther auch so gesprochen hat, wie er geschrieben hatte.

Nun verweist freilich Knaake auf eine Überlieferung der Schlußworte, die einen halben Schritt auf Q und F zu mache,

---

35) S. RTA 544_{23} ff.
36) Ebds. 587_{41} ff.

die **„Flugschrift"** (oben Nr. 6), die sie so überliefert: *Gott kumm mir zu Hilf! Amen. Da bin ich!* Er sieht darin eine Erinnerung an einen weitläufigeren Schluß. Aber diese Schrift ist, wie Wrede nachgewiesen hat, eines der spätesten Preßerzeugnisse unter unsern Quellen, und bei ihr ist die Entstehungszeit darum nicht gleichgültig, weil sie nicht auf eine Handschrift aus der allerersten Zeit zurückgeht, sondern, wie wiederum Wrede gezeigt hat, mehrere Drucke als Quelle benutzt, nämlich die deutsche Übersetzung der Gruppe J und Peutingers Bericht, mit dem sie zum Teil ganz willkürlich umgegangen ist. Auch sonst enthält die Schrift viel falsches. Die unselbständige Art aber, wie sie die Form „Gott komm mir zu Hilf" aus Peutinger übernimmt, läßt ohne weiteres vermuten, daß auch das „Da bin ich" nicht aus authentischer Erinnerung stamme, sondern aus irgend einer flüssigen Überlieferung.

Man wird also vielmehr als möglich bezeichnen dürfen, daß uns diese Flugschrift in die Anfänge einer phantasievollen Erweiterung hineinsehen lasse, die sich mit dem kurzen „Gott helf mir" nicht begnügte, ein erster Ansatz zu der Form von Q F, womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß Q die Schrift gekannt habe.

Das ist die Lage. Der letzte Schluß ist meines Erachtens leicht daraus zu ziehen. Mit Luthers eigener Aufzeichnung stimmen für die kürzeste Fassung drei zum Teil ausgezeichnete Quellen aus seiner Nähe, von denen zum mindesten eine von einem Ohrenzeugen stammt. Dem gegenüber verblaßt die Bedeutung von Q F. Um die Echtheit der erweiterten Überlieferung zu retten, müßte man schon zu dem verzweifelten Mittel greifen, das, wenn ich ihn recht verstehe, Knaake andeutet[37]), daß ja der allerletzte Schluß auch in der ausführlichen Fassung „Gott helfe mir" laute und diesem Schlußwort eben dann die Worte „Ich kann nicht anders" usw. vorangegangen wären[38]).

---

[37]) II, 537 unten und 538 oben. Ich bin aber nicht ganz sicher, ob er es so meint.

[38]) Den Versuch J. Köstlins, den Worten Luthers eine ganz andere Stellung zu geben, sie an den Schluß des dritten Redegangs zu setzen, wobei dann die letzten Worte im Tumult des Aufbruchs verloren gegangen wären, hat schon Knaake II, 529 vollkommen widerlegt. Vgl. auch Wrede 557 $_{34}$ ff.

Unsere historische Methode reicht natürlich nicht aus, die Möglichkeit auszuschließen, daß die weitere Form doch gesprochen worden wäre. Aber alle Wahrscheinlichkeit spricht bei diesem Befund dagegen. In Wittenberg selbst, das bleibt immer bestehen, ist die Erweiterung zum erstenmal an die Öffentlichkeit getreten. Ob sie darum auch dort allein bekannt gewesen sei, ist eine andere Frage. Sie kann auch anderswo sehr bald als Legende entstanden und von den Wittenbergern aufgenommen worden sein. In Wittenberg jedoch ist auch später, wahrscheinlich noch zu Lebzeiten Luthers [39]), im zweiten Band der gesammelten Werke Luthers, die Reihenfolge der Sätzchen, wie sie in QF steht, geändert und die später allgemeine Fassung in Umlauf gesetzt worden: „Hier stehe ich; ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen.“ Niemand aber legt dem Bedeutung bei.

Die Frage wird also unter diesen Umständen nur noch sein können, ob die Fassung gelautet habe, wie in Luthers Aufzeichnung: „Gott helf mir“, oder, wie der einzige ganz sichere Augenzeuge, Peutinger, berichtet: „Gott komm mir zu Hilf“. In dieser Beziehung aber kann kaum ein Zweifel sein, daß nur die Form in Betracht kommen kann, die Luther selbst geschrieben hat. Sie war ihm auch sonst am Schluß von Predigten geläufig [40]). Die Schlußworte Luthers haben also lediglich gelautet:

Gott helf mir! Amen.

---

39) Vgl. Knaake II, 525 ff.

40) Vgl. O. Waltz in ZKG 2,628 ff.



Der karthagische Iolaos.

Von

Wolf Wilhelm Grafen Baudissin.

Bei Polybius (VII, 9, 1 ff.) wird im Vertrag zwischen Hannibal und Philipp von Mazedonien als eine der den Bund schützenden Gottheiten *'Ιόλαος* genannt. Zuerst von Movers (Die Phönizier, Bd. I, 1841, S. 536 ff.), dann von de Lagarde (Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien 1863, S. 81 f.; vgl. schon Paul Boetticher [de Lagarde], *Rudimenta mythologiae Semiticae*, Berlin 1848, S. 29) ist dieser *'Ιόλαος* als ein anderer Name für den in Karthago verehrten Esmun erklärt worden. Ohne nähere Begründung haben den Iolaos des Polybius ebenso aufgefaßt Stark (Mythologische Parallelen, Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-hist. Cl., Bd. VIII, 1856, S. 46 f.), Baethgen (Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 46 f.) und Pietschmann (Geschichte der Phönizier 1889, S. 187 f.)[1]).

Diese Identifizierung geht von der Voraussetzung aus, daß in dem Vertrag eine Erwähnung des Esmun zu erwarten sei, des Gottes, der auf der Burg von Karthago als der Schutzgott der Stadt verehrt wurde. Aber weder die Begründung der Identifizierung bei Movers noch die bei de Lagarde ist überzeugend. Die von beiden vertretene Annahme, daß *'Ιόλαος* die

[1]) Alois Müller (Esmun, Sitzungsber. d. Wien. Akad., philos.-hist. Cl., Bd. XLV, 1864, S. 521) fand Identität des Esmun und Iolaos mit Rücksicht auf die Darstellung des Eudoxos (s. unten § 4) wahrscheinlich und versuchte eine Erklärung des Namens *'Ιόλαος* als eines phönizischen. O. Gruppe (Die griechischen Kulte und Mythen 1887, S. 380 ff.) nimmt an, daß in der Darstellung des Eudoxos und auch auf Sardinien der Name *'Ιόλαος* für den des phönizischen Esmun substituiert sei. Auf die Polybiusstelle nehmen beide keine Rücksicht.

gräzisierte Form eines in Karthago gebräuchlichen, sei es libyschen, sei es phönizischen, Beinamens des Esmun sei, hat zunächst nicht viele Wahrscheinlichkeit. Es findet sich keine andere Spur dafür, daß der auf karthagischem Boden sehr häufig erwähnte Esmun oder „Asklepios" jenen andern Namen getragen habe; *'Ιόλαος* kommt auf karthagischem Boden sonst gar nicht vor. Es besteht die andere, von Baethgen geltend gemachte Möglichkeit, daß Polybius oder seine Quelle aus eigener Willkür den griechischen Namen *'Ιόλαος* für den phönizischen אשמן substituiert habe. Baethgen hat aber keine ausreichende Erklärung dafür gegeben, wie diese Substituierung veranlaßt wäre.

Die Frage nach der Bedeutung dieses *'Ιόλαος* ist von Wichtigkeit in zwei Beziehungen. Einmal hängt das Urteil über die Korrektheit der Überlieferung des Traktats bei Polybius ab von der Beurteilung der Korrektheit der darin genannten Gottesnamen, und dann würde die Verwendung des Namens *'Ιόλαος* für den karthagischen Esmun aller Wahrscheinlichkeit nach irgendwelchen Aufschluß geben über die Vorstellung von Esmun. Diese scheint mir, worauf ich an anderer Stelle wiederholt hingewiesen habe, von Bedeutung zu sein für das Verständnis der phönizischen und damit der westsemitischen Gottesvorstellung überhaupt.

Die folgenden Zeilen wollen auf einen für das Verhältnis des Iolaos zu Esmun noch nicht genügend verwerteten Umstand aufmerksam machen, der es mir zweifellos erscheinen läßt, daß Polybius mit dem *'Ιόλαος* allerdings den Esmun meint. Aus dem Material für das Vorkommen des Iolaos in den mit Karthago in Berührung stehenden Gebieten soll hier nur zur Geltung gebracht werden, was jener Begründung zur Stütze dient.

1.

Es ist nicht deutlich, in welchem Umfang Polybius mit den im Vertrag genannten Gottheiten karthagische meint. Da es von den göttlichen Bundeszeugen heißt (§ 3): *ἐναντίον πάντων θεῶν, ὅσοι κατέχουσι Καρχηδόνα· ἐναντίον θεῶν πάντων, ὅσοι Μακεδονίαν καὶ τὴν ἄλλην 'Ελλάδα κατέχουσι,* so ist es möglich und sogar wahrscheinlich, daß die genannten Gottheiten nicht ausschließlich karthagische sind, sondern zum Teil griechische.

Allerdings ist auffallend die Anordnung sämtlicher Gottesnamen in Triaden, die griechischer Vorstellung nicht entspricht, wohl aber nach andern Indizien karthagischer. Wie dem auch sei, jedenfalls ist sehr zweifelhaft, ob karthagische Götter genannt sein sollen in der ersten Triade: Zeus, Hera und Apollon, noch mehr, ob in der dritten: Ares, Triton, Poseidon; eher verweist auf phönizische Vorstellungen die vierte: Helios und Selene und Ge. Keinem Zweifel aber kann es unterliegen, daß in der zweiten Triade karthagische Götter gemeint sind: *δαίμων Καρχηδονίων* und Herakles und Iolaos; die Erwähnung des *δαίμων Καρχηδονίων* gibt hier Sicherheit, und *Ἡρακλῆς* ist die stehende Wiedergabe des auch in Karthago verehrten Hauptgottes der Mutterstadt Tyrus. Es ist danach mit Bestimmtheit anzunehmen, daß ebenso unter dem an dritter Stelle genannten *Ἰόλαος* ein karthagischer Gott verstanden werden soll.

Da der *δαίμων Καρχηδονίων* neben *Ἡρακλῆς* als von diesem verschieden aufgeführt wird, kann man für jenen nicht an den Hauptgott von Tyrus und wohl auch von Karthago, den Melkart, denken, der eben in dem *Ἡρακλῆς* zu erkennen ist. Der *δαίμων Καρχηδονίων* ist, worauf ich schon anderwärts (ZDMG. LIX, S. 515) hingewiesen habe, wahrscheinlich identisch mit dem *genius Carthaginis* in der Inschrift eines Legaten der dreizehnten Legion in Dazien, des Olus Terentius Pudens Uttedianus (*CIL.* III, 993, s. dazu ZDMG. LIX, S. 476): *Caelesti augustae et Aesculapio augusto et genio Carthaginis et genio Daciarum.* Da die *Caelestis* dieser Inschrift, wie ich früher auszuführen versucht habe (a. a. O., S. 510 ff.), die Astarte zu sein scheint und die *Caelestis* hier von dem *genius* unterschieden wird, so ist wohl auch an Astarte für den *δαίμων* nicht zu denken. Sie war die höchste unter den weiblichen Gottheiten Karthagos, aber nicht die eigentliche Stadtgöttin. Dagegen scheint als solche mit der Turmkrone dargestellt zu sein die in den karthagischen Inschriften sehr häufig genannte Göttin תנת (a. a. O., S. 510), deren Namen man sich gewöhnt hat „Tanit" auszusprechen. Sie wird in zahlreichen Inschriften, die zwischen dem Hügel von St. Louis und dem Meer aufgefunden worden sind, in stehender Verbindung mit dem Gott בעל חמן genannt. Immer steht dabei תנת voran. Diese Zusammenstellung legt die Vermutung nahe, daß in dem bei Polybius unmittelbar nach dem *δαίμων Καρχηδονίων* genannten *Ἡρακλῆς* der Baal Hamman der

Inschriften zu erkennen ist. Dieser wird also identisch sein mit dem Gott, der in Tyrus ständig Melkart oder Herakles genannt wird. Dafür kann der Umstand geltend gemacht werden, daß מלקרת sich allerdings nicht selten als Bestandteil punischer Personennamen findet, aber — wenn ich nichts übersehe — bisher nicht unter den selbständig vorkommenden punischen Gottesnamen zu belegen ist. Die Identifizierung des Herakles bei Polybius mit dem Baal Hamman wird noch weiter dadurch wahrscheinlich gemacht, daß auf einem in Algerien gefundenen Silberband, anscheinend ein priesterliches Diadem — eine in den Hauptzügen gewiß richtige Erklärung verdanken wir schon seit lange Philippe Berger — zwei Götterbüsten den Mittelpunkt bilden, von denen die eine weibliche die Stadtkrone trägt, also dem *δαίμων Καρχηδονίων* entsprechen wird, die andere männliche Widderhörner hat, also der im römischen Afrika häufig vorkommende Jupiter Ammon ist. Dieser ist als um des Namensanklangs willen mit dem punischen Baal Hamman verschmolzen zu denken (ZDMG. LIX, S. 512).

Dussaud (*Le dieu phénicien Echmoun, Journ. des Savants, Nouv. Sér.*, Jahrg. V, 1907, S. 42) bestreitet die Identität des *genius Carthaginis* in der dazischen Inschrift mit der Tanit und für die römische Periode die Unterscheidung der Caelestis und Astarte von der Tanit. Er erklärt jenen *genius Carthaginis* für *„une entité distincte“*. Eher könnte man annehmen, der *genius Carthaginis* sei eine freie Bildung des Verfassers der Inschrift, wie der *genius Daciarum* es zweifellos ist. Aber dies Kompliment für die Dazier ist doch wohl in der vorliegenden Form ausgedrückt nach Analogie einer feststehenden Vorstellung von dem *genius Carthaginis.* Der Legat, dem die Inschrift angehört, war zweifellos punischer Herkunft. Da wir zu Karthago in der Göttin mit der Turmkrone einer speziellen Stadtgöttin begegnen und der allem Anschein nach ihr entsprechende *δαίμων Καρχηδονίων* bei Polybius in der zweiten Triade an erster Stelle steht, haben wir in dieser Stadtgottheit fraglos eine der hohen karthagischen Göttinnen zu erkennen. Ob diese nun als Tanit oder als Astarte oder als beides zugleich zu bestimmen ist, ist für unsere Frage nach der Bedeutung des Iolaos schließlich gleichgültig. Es genügt die Konstatierung, daß in den beiden ersten Gestalten der Triade korrekt irgend eine karthagische Göttin und der Gott Melkart bezeichnet sind, um daraus die Wahrscheinlichkeit zu

entnehmen, daß auch mit der dritten Figur ein bestimmter karthagischer Gott gemeint sein werde[2]).

Von vornherein ist anzunehmen und ist schon vor Movers von Münter (Religion der Karthager 1821, S. 114 f.) erkannt worden, daß der *'Ιόλαος* des Polybius in irgendwelchem Zusammenhang steht mit dem bei Griechen und Lateinern oft genannten sardinischen Heros Iolaos. Schon Münter war mit gutem Grunde geneigt, diesen sardinischen Iolaos mit dem anderwärts vorkommenden *Sardus pater* zu identifizieren. Aber wie Polybius dazu gekommen wäre, den sardinischen Heros nach Karthago zu verpflanzen und unter die Hauptgötter der Stadt zu versetzen, vermochte er nicht verständlich zu machen. Der von ihm hervorgehobene Umstand, daß „Sardinien die erste und wichtigste Provinz" des karthagischen Staates war, ist keine ausreichende Erklärung.

Movers (Phönizier I, S. 537 f.; II, 2, 1850, S. 556 ff.) hat dann einige Spuren finden wollen davon, daß nicht nur auf Sardinien, sondern auch von der libysch-phönizischen Bevölkerung Afrikas ein Heros oder Gott verehrt worden sei, dessen Namen man gräzisiert *'Ιόλαος* ausgesprochen habe. Unter dem von Movers Beigebrachten kommt am ehesten der alte Ortsname Iol für das heutige Scherschel, das römische Iulia Caesarea in Mauretanien in Betracht. Die einheimische Schreibung des Namens steht allerdings nicht fest. Im nördlichen Numidien sind Münzen gefunden worden, deren Schrift L. Müller (*Numismatique de l'ancienne Afrique,* Bd. III, Kopenhagen 1862, S. 73. 138) nach dem Vorgang von Judas יל gelesen und auf die Stadt Iol bezogen hat. Die Münzbilder bieten keinen Anhaltspunkt für die Herkunft, nur allgemein für die Beziehung auf Afrika in der Darstellung eines weiblichen Kopfes, der nach dem Elefantenfell als seinem Schmuck die „Africa" darzustellen scheint.

Was Movers weiter angeführt hat, um den libysch-phönizischen Iolaos als mit dem karthagischen Esmun identisch oder

[2]) Die Identifizierung der beiden ersten Gottheiten der Triade mit Tanit und Baal Hamman schon bei Baethgen a. a. O., S. 46, aber ohne Begründung. Den *δαίμων* definierte nicht wesentlich anders Ewald (Über die Phönizischen Ansichten von der Weltschöpfung, Abhandl. d. Gesellsch. d. Wissensch. z. Göttingen, philol.-hist. Cl., Bd. V, 1851—1852, S. 25) als die Astarte.

doch gleichbedeutend zu erweisen, hat das Verständnis des Namens bei Polybius nicht gefördert und jene Identifizierung noch nicht wahrscheinlich gemacht, am wenigsten seine Etymologie: *'Ιόλαος* = Iuba = Iarba = עירבעל „Baal erweckt" (I, S. 537; II, 2, S. 506 ff.), also ein aus dem Tod erweckender Gott wie Esmun-Asklepios. Auf richtigem Weg ist Movers aber wohl gewesen, als er auf den Krankenheiler Esmun-Asklepios bezog die Erzählung des Eudoxos bei Athenaeus von der Erweckung des in Libyen getöteten Herakles durch eine ihm von Iolaos dargereichte Wachtel[3]). Aber so lange wir nicht aus andern Indizien wahrscheinlich machen können, daß Iolaos und Esmun identifiziert wurden, ist es doch eine ganz vage Vermutung, daß dem Bericht bei Athenaeus irgendwelche phönizische oder karthagische Vorstellungen zugrunde liegen. Das wird auch durch de Lagardes Begründung (Proverbien a. a. O.) nicht wahrscheinlicher, der den Namen אֶשְׁמֻן aus der arabischen Benennung der Wachtel *sumânâ* erklärte, da diese Deutung lautlich (das א von אשמן bleibt unverständlich) und sachlich (weil ohne Analogie in den semitischen Gottesnamen) wenig einleuchtend ist.

2.

Bei Polybius folgt Iolaos auf den Herakles, zunächst zweifellos deshalb, weil er in der griechischen Darstellung dessen ständiger Begleiter ist. Als solchen nennt ihn schon seine wohl älteste Bezeugung in dem „Schild des Herakles" bei Hesiod (v. 74 ff.), wo er als *ἡνίοχος* des Herakles erscheint. Mit Variationen tritt auch sonst Iolaos überall als der Kampfgefährte des Herakles auf.

Eine mehrfach erhaltene Darstellung läßt den Iolaos mit den Söhnen des Herakles nach Sardinien kommen und dort Niederlassungen gründen (so Strabo V, 2, 7 C. 225; Diodorus Sic. IV, 29 f.; V, 15; Aristoteles, *Mirabil.* 100; vgl. Pausanias VII, 2, 2; X, 17, 4)[4]). Strabo, Diodor und die *Mirabilia* verlegen

---

[3]) Mit wenigen, nicht verbessernden Zusätzen gibt die Anschauung von Movers, soweit sie in Bd. I niedergelegt war, wieder A. Maury in Guigniaut's französischer Ausgabe des Werkes von Friedrich Creuzer: *Religions de l'antiquité*, Bd. II, Teil 3, Paris 1849, S. 1040 ff.

[4]) Das Material über die Kolonisation des Iolaos auf Sardinien findet sich am vollständigsten zusammengestellt bei Movers II, 2, S. 562 ff. Ich gebe daraus nur das an, was auf den Namen *'Ιόλαος* Bezug hat.

die Ankunft des Iolaos ausdrücklich vor die Besitzergreifung der Insel durch die Karthager. Die Einwohner Sardiniens brachten ihm nach Diodor (IV, 30) in spätern Zeiten göttliche Ehren dar und nannten ihn *Ἰόλαον πατέρα*. Nach Pausanias ist Iolaos auf Sardinien gestorben (IX, 23, 1) und noch zu seiner Zeit verehrt worden (X, 17, 4: *Ἰόλαος παρὰ τῶν οἰκητόρων ἔχει τιμάς*). Aus der Bezeichnung des Iolaos als *πατήρ* bei Diodor scheint sich zu ergeben, daß er identisch ist mit dem „*Sard pater*" auf einer sardinischen Münze (Eckhel, *Doctrina numorum* I, S. 270 f.). Eine Angabe des Pausanias wird uns weiterhin die Identität bestätigen. Auch Sardus Pater wird als eine Gottheit gedacht, da ein sardinischer Ortsname *Σαρδοπάτορος ἱερόν* vorkommt (Ptolemaeus, *Geogr.* 3, 3 *ed.* C. Müller I, 375).

Die Angaben über einen Kultus des Iolaos auf Sardinien sind beachtenswert. Es ist schwerlich anzunehmen, daß hier ein Kult des griechischen Heros bestanden hat. Auf griechischem Boden wissen wir, abgesehen von einem Heroon des Iolaos zu Theben (Pausanias IX, 23, 1) und einem Altar der Alkmene und des Iolaos in Athen (Pausanias I, 19, 3), nichts von einer ihm dargebrachten gottesdienstlichen Verehrung. Wahrscheinlicher ist, daß ein vorgriechischer sardinischer Gott um einer Namensähnlichkeit willen mit dem griechischen Heros gleichgesetzt wurde. An einen durch die Karthager nach Sardinien gekommenen phönizischen Gott ist dabei kaum zu denken, da unsere Nachrichten die Kolonisation des Iolaos als vorkarthagisch ansehen. Die Angaben der Griechen setzen den Iolaos auch auf Sardinien in eine Beziehung zu Herakles. Dabei ist auf diesem Boden zweifellos an den phönizischen Melkart zu denken[5]), und jene Nachrichten bekunden entweder neben der griechischen auch eine phönizische Kolonisation der Insel in der Zeit vor der Eroberung durch die Karthager[6]) oder beruhen doch auf einer Vermengung griechischer und phönizischer Elemente auf Sardinien in der Anschauung der spätern Zeit. Da wir aber einen an den Namen *Ἰόλαος* anklingenden Gottesnamen zweifellos phönizischer Herkunft nicht kennen und Anzeichen für eine vorkarthagische libysche Kolonisation auf Sardinien vorliegen, so ist sehr wohl möglich, daß der sardinische „Iolaos"

---

[5]) S. weiter unten über Sardos als Sohn des Makeris, d. i. Melkart.

[6]) Nach Curtius, Griech. Geschichte, Bd. I[6], 1887, S. 440 „Abhängigkeit der griechischen Kolonisation von den Phöniziern".

auf einen Gottesnamen libyscher Herkunft verweist. Diese Möglichkeit wird zur Wahrscheinlichkeit dadurch erhoben, daß uns auf afrikanischem und auch noch auf anderm mit Afrika in Beziehung stehendem Boden ähnlich lautende Namen begegnen, in denen ein Gottesname zu stecken scheint. Auf der Identifizierung dieses Gottesnamens mit dem griechischen *'Ιόλαος* wird vermutlich die Aufführung des Iolaos unter den Göttern Karthagos bei Polybius beruhen.

Ganz sicher ist ein entsprechender Name im Bereich der Machtsphäre Karthagos allerdings nicht nachzuweisen. Es ist als solcher angeführt worden, zuerst von Philippe Berger, das von ihm entzifferte בן יאל־פעל in einer Inschrift aus M'deina in der Nähe des alten *oppidum Altiburitanum* in Numidia Proconsularis. Die Inschrift ist in Buchstaben geschrieben, die zwischen den punischen und neupunischen in der Mitte stehn (Altiburos 2, 2; s. Ph. Berger, *Note sur la grande inscription néo-punique et sur une autre inscription d'Altiburos, Journ. Asiatique, Sér.* VIII, Bd. IX, 1887, S. 469). Es besteht freilich, wie Nöldeke (ZDMG. XLII, 1888, S. 471) eingewendet hat, die andere Möglichkeit, zu lesen בני אל־פעל. Der Name אל־פעל kommt in Byblos vor; aber auf punischem Boden wäre ein mit אל als einem Gottesnamen zusammengesetzter Personname allerdings auffallend. Überdies ist durch nichts indiziert, daß von mehreren Söhnen (בני) die Rede sei, und an und für sich näher liegend, daß es sich nur um einen handelt. Die Lesung יאל־פעל ist jedenfalls die wahrscheinlichere.

Ein Gottesname יאל könnte etwa auch enthalten sein in . . . בן יאל einer punischen Inschrift von der Insel Gaulus (*CIS.* I, 132, Z. 4, vgl. Z. 5. 7, dazu ebend. S. 163) und in dem Personnamen . . . יאל־ע einer neupunischen Inschrift aus Maktar, d. i. Mactaris in Africa Proconsularis, nicht weit östlich von Altiburos (s. Ph. Berger, *Inscriptions libyques et néo-puniques provenant de Maktar, Bulletin archéologique du Comité des travaux histor. et scientif.* 1889, S. 100 n<u>o</u> 2, 1). Damit ist vielleicht zu kombinieren der in derselben Inschrift (Z. 2) vorkommende Name des Großvaters des . . . יאל־ע, obgleich er mit ע statt des א geschrieben ist: יעלנם. Mit diesem Namen ist gewiß identisch der karthagische Personname ילנם (*CIS.* I, 863, Z. 5). Er kommt noch in einer neupunischen Inschrift vor, deren Herkunft ich nicht anzugeben vermag (Levy, Phöniz. Studien III, 1864,

S. 67 no 7: עזרבעל בן ילנם). Der Wechsel von א und ע und auch das Fehlen des Gutturals steht für späte Zeiten einer Identifizierung nicht im Wege, auch für ältere nicht, wenn es sich um einen nichtphönizischen Namen handeln sollte. Dann ist noch hierherzustellen der Personname יעלתם in einer neupunischen Inschrift aus Maktar (Ph. Berger, *Note sur quelques inscriptions néo-puniques, Bulletin archéologique etc.* 1901, S. 325; vgl. Clermont-Ganneau, *Répertoire d'épigraphie sémitique,* Bd. I, Paris 1905, no 163: „*Iol accomplit*"). Hierher könnte ferner etwa gehören ein libyscher Name ילו (s. Halévy, *Etudes berbères, Journ. Asiat., Sér.* VII, Bd. IV, 1874, S. 395 f.). Für die Inschrift, die ihn enthält, kann ich den Fundort nicht angeben. Sie lautet nach Halévy's Transskription

מרמהר
ו מצילל
ילו

„*Marmar, fils de Maṣilal. Ialaou*". Es handelt sich hier dem Anschein nach nicht um einen Gottesnamen, sondern um einen menschlichen Personnamen, der aber aus einem Gottesnamen entstanden sein kann.

Nöldeke (a. a. O.) macht noch mit Zurückhaltung aufmerksam auf *Ialnoati* (Genetiv) *CIL.* VIII, 280; *Iolitana* ebend. 9341; *Iolitan(us)* ebend. 9767. Es ist zu beachten, daß n. 9341 gefunden worden ist in Mauretania Caesariensis und zwar in der Nähe von Scherschel, d. i. Iol, und n. 9767 ebenfalls in Mauretania Caesariensis (zu Arzew, d. i. Portus Magnus); n. 280 gehört der Provincia Byzacena an. In zweien dieser Inschriften ist der Name wie ein Personname behandelt: n. 280 *DMS Ialnoati aug(uris) vici* und n. 9341 *Iolitana pro salute Flori.* Dagegen scheint es sich in n. 9767: ... *arisi quir. Iolitan* ... um den Beinamen eines Mannes des Namens „... *arisius*" zu handeln; wahrscheinlich wird damit die Herkunft aus einem Orte bezeichnet.

Daß es sich in dem *Iol*, יל, יאל, יעל dieser Namen irgendwie um einen altafrikanischen, sei es punischen, sei es, was näher liegt, libyschen Namen handelt und daß damit der sardinische Ἰόλαος zusammenhängt, ist nicht unwahrscheinlich. Dann könnte jenes יל, יאל, יעל nur als ein Gottesname aufgefaßt werden.

Dennoch ist große Zurückhaltung geboten, besonders für

die Beurteilung des יאל in Gaulus, da wir auf anderm Boden ähnlich lautenden semitischen Personennamen begegnen, welche mit *'Ιόλαος* in keiner Weise zusammenhängen können, überhaupt nicht Gottesnamen repräsentieren. Es kommt vor ein südarabischer Personname ואל und in nabatäischen und Sinai-Inschriften ואלו *(ουαελος)*, in Sinai-Inschriften וילו und edessenisch ואל (s. Lidzbarski, Nordsemitische Epigraphik, S. 261; Cook, *Glossary of the Aramaic inscriptions*, S. 44 f.). Damit hängt doch wohl zusammen der alttestamentliche Name יוֹאֵל. Er mag als häufig vorkommender Personname ausgelegt worden sein „Jahwe ist Gott", scheint aber in den Listen der Chronik teilweise auch als Name von Geschlechtern verstanden werden zu müssen und war dann schwerlich ebenso gemeint, sondern eher mit jenen nichthebräischen Namen identisch. Das wahrscheinlichste ist, daß er ursprünglich bedeuten sollte *effugiens* nach dem arabischen *wâ'il* (vgl. Gray, *Hebrew proper names*, London 1896, S. 153 f. 281; Baudissin, Studien I, S. 223). Derselbe Name könnte auch in dem יאל der Inschrift von Gaulus erkannt werden[7]).

Dies alles gibt keine Gewißheit. Der einzige sichere Beleg für die Bedeutung als Gottesname wäre jenes יאלפעל, wenn wirklich so abzutrennen ist.

Nach weitern Anzeichen ist es mindestens für Sardinien in hohem Grade wahrscheinlich, daß dort eine alte nichtgriechische, vielleicht also afrikanisch-libysche Gottheit verehrt wurde, mit deren Namen der des griechischen Iolaos identifiziert werden konnte. Nach Strabo (V, 2, 7 C. 225) hießen die Bergbewohner Sardiniens früher *'Ιολαεῖς*, und nach Diodorus Siculus wurden die von Iolaos unter seine Begleiter verteilten Ländereien auf Sardinien *'Ιολαεῖον*, *'Ιολάεια* genannt (IV, 29; V, 15) und das Volk nach ihm *'Ιολαεῖοι* (IV, 30; V, 15). Vgl. Pausanias X, 17, 4:

---

[7]) An die Namenbildungen mit יעל klingt doch wohl nur zufällig an der alttestamentliche Name יַעְלָם für einen Sohn Esaus, der sich allerdings ebensogut von einem Stamme יעל wie von einem Stamme עלם ableiten läßt. Vielleicht gehört er zu der Gruppe von Namen, die Steinbock (יָעֵל) bedeuten (s. über sie Nöldeke, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft 1904, S. 82), während das mit einem Zusatz (anscheinend einem Verbum) versehene יעל der neupunischen Inschriften dem Anschein nach ein Gottesname ist. — Für Liebhaber vager Kombinationen böte sich die Gelegenheit, יעל für einen altphönizischen Gottesnamen zu erklären, in einer Zusammenstellung mit dem alttestamentlichen בְּלִיַּעַל, worin andere schon längst einen Gottesnamen finden wollen. Ich verzichte darauf.

"Εστι δ' οὖν καὶ κατ' ἐμὲ ἔτι χωρία τε Ἰολάϊα ἐν τῇ Σαρδοῖ. Vermutlich ist derselbe Name zu erkennen in der andern Angabe bei Pausanias (ebend.), daß die Sardinier den Namen Ἰλιεῖς geführt hätten. Es ist nun wenig wahrscheinlich, daß in Sardinien ein von einem griechischen Heroennamen gebildeter Landschaftsname vorkam[8]); eher wird an den wirklichen oder vermeintlichen Zusammenhang eines Landschaftsnamens mit einem vorgriechischen Gott oder Heros zu denken sein, der mit dem griechischen Iolaos identifiziert wurde. Andernfalls müßte man etwa annehmen, daß das griechische Ἰόλαος semitisiert und jener vermutliche Gottesname יאל, יעל aus ihm entstanden und von Sardinien nach Afrika verpflanzt worden ist oder daß auch an der nordafrikanischen Küste „karische und ionische Volkstheile" ihren Iolaos zur Geltung gebracht haben (so Curtius a. a. O., S. 444). Auch auf dieser Grundlage könnte die Quelle des Polybius dazu gekommen sein, den Iolaos für einen karthagischen Gott zu halten. Da wir aber von einer libyschen Kolonisation auf Sardinien wissen, von einer griechischen in den Landschaften um Karthago dagegen nicht, so ist es viel wahrscheinlicher, daß in dem sardinisch-afrikanischen Iolaos eine libysche Gottheit zu erkennen ist.

Die verschiedenen Formen, in denen der Name des griechischen Heros vorkommt, sind neben Ἰόλαος dorisch Ἰόλας, ionisch Ἰόλεως (s. Artikel „Iolaos" von Stoll in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Bd. II, 1, Lief. 19, 1891), daneben auf einer äginetischen Vase *Ϝιόλαϝος*, *Violeus*, etruskisch *File* (Preller, Griechische Mythologie, Bd. II[3], 1875, S. 284, Anm. 4; Kretschmer, Die griechischen Vaseninschriften 1894, S. 44. 96 f.). Alois Rzach (Zu den Nachklängen hesiodischer Poesie, Wiener Studien XXI, 1899, S. 214) weist nach, daß in Hesiodischen Stellen, in der Theogonie und im „Schild", der Name Ἰόλαος einen konsonantischen Anlaut besitzt, also mit Digamma-Anlaut zu sprechen ist. Gab es einen punischen oder libyschen Gottesnamen יל, יאל, יעל, so mochte man darin in älterer Zeit wohl einen Anklang finden an die Aussprache des Ἰόλαος mit Digamma, indem das konsonantisch anlautende *Ϝι* dem konsonantisch ausgesprochenen י im Anlaut, = j, einigermaßen zu entsprechen scheinen konnte. Nach griechischen und lateinischen

---

[8]) So scheint den Sachverhalt zu denken Curtius a. a. O., S. 440.

Transskriptionen ist allerdings im Phönizischen anlautendes י meist wie i ausgesprochen worden. Aber das ist doch wohl nur eine spätere Art der Aussprache der hebräischen als j gegenüber. Die Gleichsetzung *'Ιόλαος*, d. i. *Fιόλαϝος*, mit einem יל, יאל, יעל kann also wohl als schon in alter Zeit entstanden zu denken sein, wo noch das Digamma gesprochen wurde [9]).

Eine Namenzusammenstellung bei Pausanias scheint zu zeigen, daß bei den sardinischen Libyern ein Heros oder Gott „Iolaos" zu dem punischen Melkart-Herakles in eine Beziehung gesetzt wurde, die der Nebeneinanderstellung bei Polybius entsprechen würde. Nach Pausanias X, 17, 2 war Führer einer libyschen Ansiedlung auf Sardinien *Σάρδος ὁ Μακήριδος, Ἡρακλέους δὲ ἐπονομασθέντος ὑπὸ Αἰγυπτίων τε καὶ Λιβύων* (vgl. Silius Italicus, *Pun.* 12, 359 f.:

Mox Libyci Sardus generoso sanguine fidens
Herculis, ex sese mutavit nomina terrae

und Isidorus Hispal., *Orig.* XIV, 6, 39, Migne, *SL.* 82, Kol. 519: *Sardus, Hercule procreatus, cum magna multitudine a Libya profectus Sardiniam occupavit et ex suo vocabulo insulae nomen dedit*). Auf den phönizischen Herakles verweist hier der Name *Μάκηρις*, eine Korruption aus מלקרת. *Σάρδος* aber entspricht, wie schon Münter gesehen hat, dem als Begründer der sardinischen Kultur geltenden Iolaos; das geht hervor aus der Bezeichnung beider als *πατήρ, pater* (s. oben) und aus der Kombination des einen und des andern mit Herakles. Es ist zu beachten, daß Sardos als Sohn des Makeris-Herakles zu Herakles in ein untergeordnetes Verhältnis gestellt wird, wie ebenso überall Iolaos, daß aber nur Sardos, niemals der Iolaos der Griechen, als Sohn des Herakles erscheint. Diese Besonderheit spricht dafür, daß die Gestalt des sardinischen Sardos-Iolaos nicht aus dem griechischen Iolaos entstanden, sondern nur mit ihm kombiniert worden ist.

---

[9]) Die Form *Fιόλαϝος* als Grundform für *'Ιόλαος* widerlegt noch nicht die Vermutung von Ewald (a. a. O., S. 25, Anm. 2) und Alois Müller (a. a. O.), daß *'Ιόλαος* aus phönizischem יעל[ה] entstanden sei. Geschriebenes יעל würde allerdings gewiß nur mit *I* . . . und nicht mit *Fι* . . . wiedergegeben worden sein, aber gesprochenes יעל konnte wohl so wiedergegeben werden. Anscheinend erst später hat man den konsonantischen Charakter des anlautenden י durch *ι* ausgedrückt: *'Ιερουσολυμα, 'Ιερομβαλος*; älteste Wiedergabe scheint *ι* zu sein, z. B. *ιωτα*, vgl. *'Ισραηλ*. — Hiermit soll aber keineswegs der Herleitung des *'Ιόλαος* aus dem Semitischen das Wort geredet werden.

3.

Läßt sich danach begreifen, daß die Quelle des Polybius als afrikanische Vorstellung einen Iolaos neben den Herakles stellte, so ist damit immer noch nicht ausreichend verständlich gemacht, wie sie dazu kam, diese anscheinend eher den Libyern als den Puniern eigene Gestalt unter die Hauptgötter Karthagos zu versetzen.

Das Charakteristische in dem Verhältnis des Herakles und Iolaos ist die treue Begleitung des ersten durch den zweiten. Danach wird der Gewährsmann des Polybius auch in Karthago einen Gott gekannt haben, der als Begleiter des karthagischen Herakles galt und um so eher mit Iolaos identifiziert werden konnte, als dessen Name, wenn nicht in Karthago selbst, so doch in dessen Nachbarländern vorzukommen schien.

Nun wissen wir, daß eine Beziehung zwischen Melkart und Esmun gedacht wurde. Der Beleg dafür gehört nicht Karthago an; es scheint sich hier also um eine allgemein phönizische Vorstellung zu handeln. Ich meine den schon lange bekannten, zu Kition auf Cypern bezeugten Doppelnamen אשמן־מלקרת (*CIS.* I, 16b. 23. 24). Er ist nirgends vollständig lesbar; aber das einmalige ·· לאדני לאשמן מלק (16b) ist zweifellos so zu ergänzen. Deutlich handelt es sich dabei um einen Gottesnamen, wie die Weiheformel לאדני „seinem Herrn" (16b. 23) zeigt. Ich habe an früherer Stelle (ZDMG. LIX, S. 517 ff.) auszuführen versucht, daß dieser Doppelname als ein Genetivverhältnis zu verstehen ist: „Esmun des Melkart" und sich auf eine Gemeinsamkeit des Kultus der beiden Götter bezieht, die darauf beruhen wird, daß der eine Gott als Genosse des andern an dessen Eigenschaften partizipierend gedacht wurde. In den Doppelnamen phönizischer Gottheiten bezeichnet anscheinend nicht überall der zweite Name den höhern Gott, wohl aber ist dies bei dem Doppelnamen אשמן־עשתרת „Esmun der Astarte" der Fall (a. a. O., S. 508)[10]. Es kann also auch der Doppelname Esmun-Melkart ebenso aufgefaßt werden. Wie das Gemeinschaftsverhältnis zwischen den beiden so verbundenen Göttern näher bestimmt gedacht wurde, bleibt zweifelhaft. Ich habe früher ge-

[10]) Dussaud (a. a. O., S. 42) schlägt vor, die Namen אשמן עשתרת nicht als Status constructus, sondern als *„unis par une copule latente"* aufzufassen. Das geht nicht an, weil bei einer kopulativen Verbindung עשתרת voranstehen müßte als der Name der größern Gottheit, vgl. *Caelestis et Aesculapius.*

meint (a. a. O., S. 518 f.), das Verhältnis des Sohnes zum Vater, also „Esmun des Melkart“ = „Sohn des Melkart“, wäre dadurch ausgeschlossen, daß Melkart, ebenso wie Esmun, „zu den jugendlichen Göttern gehört, den »Söhnen« oder Göttern zweiter Ordnung“. Ursprünglich allerdings ist Melkart meines Erachtens so zu denken; er ist aber entschieden, und zwar schon in der Mutterstadt Karthagos, Tyrus, an die Stelle des höchsten Gottes emporgerückt und konnte dann sehr wohl als der Vater eines andern Gottes gelten. In der Tat fanden wir bei Pausanias den Sardos dargestellt als Sohn des Makeris, d. i. Melkart. Auch Esmun kann als ein Sohn des Melkart angesehen worden sein und würde dann also zu diesem dieselbe Stellung einnehmen wie auf Sardinien Sardos, d. i. Iolaos.

Es ist allein O. Gruppe gewesen, der (a. a. O., S. 380) für die Parallelisierung des Esmun und Iolaos auf „eine Inschrift von Kition“ aufmerksam gemacht hat (es sind drei Inschriften), wo „Esmun und Melqart zusammen genannt werden wie sonst Herakles und Iolaos“[11]). Es liegt aber viel mehr vor als eine bloße Erwähnung der beiden Gottheiten nebeneinander. Dafür haben wir wohl noch einen andern viel ältern Beleg. In den Inschriften von Kition sind die beiden Gottesnamen zu einer Einheit verschmolzen, die — man mag sie deuten wie man will — auf eine feststehende Zusammengehörigkeit verweist. Es hat also eine Auffassung gegeben, die den Esmun als den ständigen Genossen des Melkart ansah, wie die Griechen den Iolaos als den des Herakles.

Eine enge Zusammengehörigkeit des Melkart und des Esmun hat vielleicht schon seit alter Zeit bestanden. In dem keilschriftlich erhaltenen Vertrag Asarhaddons mit dem König Baal von Tyrus werden „(der Gott) Milḳarti“ (sofern diese Lesung gesichert ist) und „(der Gott) Jasumunu“, d. i. Esmun, nebeneinander genannt (ZDMG. LIX, S. 466 f.). Eine spezielle Verbindung beider Götter ergibt sich hieraus allerdings noch nicht. Wohl aber darf vermutet werden, daß, wie wenigstens in späterer Zeit auf Cypern, so auch in Karthago Esmun in einer speziellen Beziehung zu Melkart stand. Sie läßt sich, da Melkart der Haupt-

---

[11]) Daß O. Gruppe insoweit ein Vorgänger meiner Begründung ist, habe ich erst gesehen, als meine Darstellung fertig ausgearbeitet war, was mir die Richtigkeit meiner Beobachtung bestätigt.

gott Karthagos gewesen zu sein scheint, wohl nur als die der Unterordnung des Esmun unter Melkart denken.

Die Parallele der Götterpaare Herakles und Iolaos, Herakles-Melkart und Esmun muß einstweilen zur Erklärung des Namens Iolaos neben Herakles bei Polybius als eines Ersatzes für Esmun genügen.

Davon, daß auch sonst Esmun mit Iolaos identifiziert worden wäre, wissen wir nichts. Es darf aber immerhin darauf aufmerksam gemacht werden, daß in dem mauretanischen Iol, dessen Name mit einem libyschen „Iolaos" zusammenhängen mag, allem Anschein nach Esmunkult bestand. In einer unvollständig erhaltenen Inschrift aus Caesarea, dem alten Iol (*CIL.* VIII, 9320), wird dort ein Äskulaptempel vorausgesetzt, worunter doch wohl ein Esmuntempel zu verstehen ist, dies um so eher, als auf einem Gewichtstück aus Scherschel, d. i. Iol, der Personname אשמניתן und in einer neupunischen Inschrift ebendort der Name עבדאשמן vorkommt (ZDMG. LIX, S. 472)[12]. Auch auf Sardinien, wo wir dem *'Ιόλαος* begegnen, ist Esmun- und Äskulapkult bezeugt (a. a. O., S. 475)[13]. Beweisend für eine Identifizierung ist dies Nebeneinander natürlich nicht. Auf der Insel Gaulus kommt in derselben Inschrift wie jenes . . . בן יאל der Personname עבדאשמן (*CIS.* I, 132, Z. 5 f. zweimal) vor.

Nach dem Namen *'Ιόλαος* zu urteilen, hat die Quelle des Polybius anscheinend die Gottheiten Karthagos von libyschem Standpunkt aus bezeichnet. In dem Herakles des Polybius glaubten wir den Baal Hamman zu erkennen. Zu Iol, dessen Name auf einen Gott „Iolaos" zu verweisen scheint, ist auf einer Bleitafel *(„plomb")* viermal der bärtige Kopf des Jupiter Ammon

---

[12]) Weshalb eine zu Scherschel gefundene Statuette (s. Texier, *Extrait d'un aperçu statistique des monuments de l'Algérie, Revue archéologique*, Jahrg. III, 1846, S. 729) gerade den Gott Esmun darstellen soll (so A. Maury, *Sur une statuette du dieu Aschmoun ou Esmoun trouvée à Cherchell*, ebend. S. 763 ff.), vermag ich nicht einzusehen.

[13]) Daraus möchte ich nicht mit O. Gruppe (a. a. O., S. 382) folgern, daß der sardinische „Iolaos" kein anderer als Esmun war (was von Gruppe ohne Begründung hingestellt wird); vielmehr halte ich ihn für einen ursprünglich von diesem verschiedenen Gott. Es kann aber bei dem Nebeneinander des sardinischen „Iolaos" und des Esmun auch auf Sardinien eine Identifizierung sich vollzogen haben, weil der eine Gott durch einen Namensanklang, der andere durch seine Stellung zu Melkart-Herakles an den griechischen Iolaos erinnerte.

mit den ihm charakteristischen Widderhörnern dargestellt (s. die Abbildung bei Ph. Berger, *La Trinité Carthaginoise*, *Gazette archéologique*, Jahrg. 1879, S. 138). Jupiter Ammon floß in Afrika mit Baal Hamman zusammen. So dürfen wir für den Kultus von Iol ein Nebeneinander des Baal Hamman und des vermuteten Stadtgottes „Iolaos" annehmen, wie bei Polybius neben dem Herakles, d. i. Baal Hamman, Iolaos steht.

Die Aufzählung der Götternamen der zweiten Triade bei Polybius gibt aber in ihrer Folge die spezifisch karthagische Götterordnung, da sie den *δαίμων*, d. i. Tanit, vor dem Herakles, d. i. Baal Hamman, nennt. In den Inschriften von Constantine, dem numidischen Cirta, folgen sich Baal Hamman und Tanit in umgekehrter Ordnung (s. Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik I, S. 39 ff.).

Daß es wirklich in phönizischer Vorstellung neben Melkart-Herakles einen Gott gab, der dem Iolaos als Begleiter des Herakles entsprach, scheint sich zu ergeben aus den Darstellungen einer seit lange bekannten cyprischen Schale in vergoldetem Silber (Paris, Louvre-Museum). Der Fundort ist Idalion oder nach andern Angaben Kition. Ich bin darauf aufmerksam gemacht worden durch Pietschmanns Geschichte der Phönizier (1889), wo eine Abbildung gegeben ist (zu S. 188). In sechsmaliger variierender Wiederholung ist neben einem männlichen Tierkämpfer, der an dem Löwenfell deutlich als Herakles zu erkennen ist, ein jugendlicher Held abgebildet, der bald einen Greifen, bald einen Löwen bekämpft. Da der Typus des jugendlichen Gottes in seiner kurzgeschürzten Kleidung nicht griechisch, eher ägyptisierend ist und da man hier wie sonst auf phönizischem Boden unter dem Herakles den Melkart verstanden haben wird, so ist kaum anzunehmen, daß der jugendliche Gott lediglich eine Reproduktion des griechischen Iolaos ist. Eher haben wir hier eine phönizische Parallele zu Herakles und Iolaos. Da wir gerade auf Cypern dem Esmun-Melkart begegnen, so liegt es nahe, in dem jugendlichen Gott den Esmun zu erkennen. Das hat schon Pietschmann getan (S. 187 f.); er dachte aber dabei nicht an den Doppelnamen Esmun-Melkart, sondern glaubte den Esmun auch anderwärts als „Bändiger der Ungethüme" zu erkennen auf Grund von Kombinationen, denen ich nicht zu folgen vermag (vgl. ZDMG. LIX, S. 501, Anm.). Ob man bei dieser cyprischen Darstellung des Begleiters des Herakles-

Melkart an den griechischen Iolaos dachte, muß dahingestellt bleiben. Es ist nicht unmöglich, daß die uns vorliegenden griechischen Schilderungen des Iolaos teilweise unter dem Einfluß der phönizischen Vorstellung von einem Genossen des „Herakles" stehen.

4.

Es ist noch auf eine weitere Verwandtschaft zwischen einem auf libyschem Boden vorkommenden „Iolaos" und Esmun hinzuweisen.

Nach dem bisher Konstatierten ist es jedenfalls beachtenswert, daß wie Esmun allgemein mit Asklepios, dem Krankenheiler, identifiziert worden ist (ZDMG. LIX, S. 473 ff.), so — worauf als auf eine Parallele zuerst Movers aufmerksam gemacht hat — in der schon erwähnten Erzählung des Eudoxos von Knidos bei Athenaeus (IX, 47) Iolaos den Herakles vom Tod erweckt: *. . . τοὺς Φοίνικας λέγει θύειν τῷ Ἡρακλεῖ ὄρτυγας διὰ τὸ τὸν Ἡρακλέα τὸν Ἀστερίας καὶ Διὸς πορευόμενον εἰς Λιβύην ἀναιρεθῆναι μὲν ὑπὸ Τυφῶνος, Ἰολάου δ' αὐτῷ προσενέγκαντος ὄρτυγα καὶ προσαγαγόντος ὀσφρανθέντα ἀναβιῶναι. ἔχαιρε γάρ, φησί, καὶ περιὼν τῷ ζῴῳ τούτῳ*[14]). Die Parallele ist um so auffallender als wir, wie mir sicher zu sein scheint, berechtigt sind, den Esmun aufzufassen als einen vom Tod erwachenden, nämlich in sich selbst die Vegetation aus dem Tod erweckenden, Gott (ZDMG. LIX, S. 496 ff.; Nöldeke-Festschrift 1906, S. 749 ff.). Die Angabe aus Eudoxos findet sich in etwas variierter Form auch bei Zenobius (*Cent.* V, 56, *Paroemiogr. graec. ed.* Leutsch u. Schneidewin I, S. 143): *Φησὶ δὲ Εὔδοξος Ἡρακλέα τὸν Τύριον ὑπὸ Τυφῶνος διαφθαρῆναι· τὸν Ἰόλαον δὲ ἅπαντα πράττοντα διὰ τὸ ἀναστῆσαι τὸν Ἡρακλέα τὸν ὄρτυγα, ᾧ ἔχαιρεν Ἡρακλῆς, ζῶντα καῦσαι· ἐκ δὲ τῆς κνίσσης ἀναβιῶναι τὸν Ἡρακλέα.* Daß beide Berichte wirklich auf dieselbe Quelle zurückgehen, zeigt sich nicht nur in den Übereinstimmungen der Erzählung, sondern auch in Berührungen des Ausdrucks: *ἀναιρεθῆναι* und *διαφθαρῆναι*, in beiden *ἔχαιρε* und *ἀναβιῶναι*. Die Varianten kommen für uns nicht als wesentlich in Betracht. Der Herakles, um den es sich handelt, wird bei Zenobius nicht, wie bei

---

[14]) Der Deutung des *Ἰόλαος* bei Eudoxos als Esmun stimmen bei Stark (a. a. O.), de Lagarde (Proverbien a. a. O.) und anscheinend Pietschmann (a. a. O.). Auch Alois Müller war, wie schon angegeben, dieser Auffassung geneigt.

Athenaeus, als Sohn der Asteria, aber, was wichtiger ist, als „Tyrios“ bezeichnet. Iolaos bringt den Herakles auch bei Zenobius ins Leben zurück mittels einer Wachtel, aber nicht, wie bei Athenaeus, durch den Geruch der lebenden Wachtel, sondern, indem er die Wachtel lebendig verbrennt, durch den aufsteigenden Dampf. Davon, daß die Phönizier mit Bezug auf dies Erlebnis des Herakles ihm Wachteln als Opfer darbrächten, ist bei Zenobius nicht die Rede.

Die Erzählung des Eudoxos muß doch wohl in irgendwelchem Zusammenhang stehen damit, daß die Epilepsie im Altertum als *Ἡρακλεία, morbus Herculeus* bezeichnet wurde und Wachtelgehirn als ein Mittel gegen diese Krankheit galt (Belege bei Stark a. a. O., S. 39). Das Primäre ist schwerlich in dem Namen der Krankheit zu suchen, der ohne den Mythos kaum zu erklären wäre. Daß aber in dem Mythos die Wachtel als Heilmittel dient, mag ihre medizinische Verwertung zur Voraussetzung haben. Denkbar wäre freilich auch das umgekehrte Verhältnis. Eine Entscheidung ließe sich nur dann fällen, wenn wir die mythologische Erzählung als alt kennten. Sie geht aber eben nur bis auf Eudoxos im vierten Jahrhundert zurück. Dabei ist zu beachten, daß er Arzt war, also medizinischen Brauch mit dem Mythos kombiniert haben mag.

Clermont-Ganneau (*L'Heracleion de Rabbat-Ammon Philadelphie et la déesse Asteria, Revue archéologique, Sér.* IV, Bd. VI, 1905, S. 213 f.) ist der Meinung, daß die Heilung in diesem Bericht ausschließlich von der Wachtel ausgehe als einem medizinisch verwerteten Tier und daß Iolaos nur als *„un comparse“* erscheine, der — so glaube ich den Ausdruck verstehen zu sollen — mit der Heilung seinerseits nichts zu tun habe. Das ist durchaus richtig bemerkt gegen de Lagardes Identifizierung des Iolaos (= Esmun) mit der Wachtel. Aber darüber ist doch nicht hinauszukommen, daß Iolaos das Heilmittel darbietet, also als ein Arzt erscheint.

Wir haben demnach eine doppelte Parallele: bei Polybius wird Iolaos genannt an der Stelle des Esmun; Esmun wird allgemein gleichgesetzt dem Asklepios, dem Arzt, und Iolaos ruft bei Eudoxos durch ein Heilmittel einen Toten ins Leben zurück. Dieser Auferweckte ist eben der phönizische oder speziell tyrische Herakles, d. i. Melkart, mit dem Esmun in dem Personnamen Esmun-Melkart verbunden erscheint. In diesem doppelten Zu-

sammentreffen des Iolaos mit Esmun kann kaum eine Zufälligkeit erkannt werden. Es muß daraus entnommen werden, entweder daß es einen „Iolaos“ gab, der als ein Arzt galt und deshalb mit Esmun identifiziert wurde, weil man diesen ebenfalls als einen Arzt ansah, oder aber daß der Charakter als Arzt von dem einen Gott auf den zweiten übertragen wurde, nachdem man sie aus einem andern Grund identifiziert hatte. Da sich bei Athenaeus die Erweckung des Herakles auf seiner Reise nach Libyen ereignet (bei Zenobius steht davon nichts), so wird es sich bei dem Iolaos dieser Geschichte um den libyschen „Iolaos“ handeln, den wir in dem יל, יאל, יעל der Personennamen zu erkennen glaubten, und um eben den Iolaos, der bei Polybius an der Stelle des Esmun steht.

Die Erzählung ist also als ein Beleg dafür anzusehen, daß Esmun — wie das von vornherein wahrscheinlich ist — dem griechischen Asklepios deshalb gleichgesetzt wurde, weil er ebenso wie dieser ein Heilgott war. Ob Esmun diese Bedeutung aus sich selbst besaß oder etwa erst von seinem Pendant, dem libyschen „Iolaos“ entlehnte, ergibt sich aus unserer Beurteilung des Berichtes des Eudoxos nicht. Ich darf nicht unterlassen, mit aller Zurückhaltung darauf hinzuweisen, daß nach meinen früheren Ausführungen über Esmun seine Bezeichnung als Asklepios vorzugsweise in Karthago vorkommt und möglicherweise erst von dort nach Phönizien übertragen worden ist (ZDMG. LIX, S. 473 ff.). Das könnte dafür geltend gemacht werden, daß zunächst der libysche „Iolaos“ der Arzt war und Esmun es erst wurde durch seine Kombination mit ihm. Ich bin aber nicht geneigt, diese Möglichkeit zu vertreten. Seit meiner früheren Darstellung sind mir zwei verhältnismäßig alte phönizische Münzen bekannt geworden, die den Asklepios darstellen; sie gehören den Jahren 226 und 224 v. Chr. an (ZDMG. LX, S. 245). Daß mit diesem „Asklepios“ Esmun gemeint sei, läßt sich allerdings nicht erweisen[15]). Aber es ist weiter die Beobachtung zu machen, daß die Vorstellung von der Gottheit als

[15]) Jalabert, *Inscriptions grecques et latines de Syrie*, *Mélanges de la Faculté Orientale* der *Université Saint-Joseph Beyrouth*, Beirut 1906, S. 157 ff. teilt außer dem von mir für Asklepios- und Äskulap-Kultus auf syrischem Boden schon früher Zusammengestellten noch eine lateinische Inschrift aus ʻAmmân *[Salu]ti et Aescul[api]o* etc. und einige bildliche Darstellungen des Äskulap aus römischer Zeit mit. Für Esmun-Kultus ist daraus nichts zu entnehmen.

einem Arzte seit sehr alten Zeiten auf kanaanäischem Boden heimisch war (Nöldeke-Festschrift, S. 730 ff.). In dieser alten Vorstellung wurzelt doch wohl die von Esmun als einem Arzte (ebend. S. 737 ff.); es ist deshalb schwerlich anzunehmen, daß Esmun erst in Karthago zum Arzte wurde. Entweder also wird der libysche Iolaos seine Bedeutung als Heilgott von Esmun entlehnt haben oder es ist an zwei unabhängig voneinander entstandene parallele Vorstellungen zu denken.

Ich muß hier darauf verzichten, in eine Detailuntersuchung der Frage einzugehen, ob noch über die Auffassung von Iolaos als einem Heilgott hinaus in dem Bericht des Eudoxos phönizisch-libysche Vorstellungen enthalten sind. Clermont-Ganneau (a. a. O.) hat es bestritten: die Asteria als Mutter des Herakles ist ihm keine andere als die Schwester der Latona; ihre Dublette ist bei Eudoxos die Wachtel, die mit der Asteria mehrfach kombiniert wird, so in der Identifizierung der Insel Asteria und der Wachtelinsel, *'Ορτυγια*. Was die Asteria betrifft, so erscheint mir diese Darstellung nicht überzeugend. Herakles ist für gewöhnlich nicht ein Sohn der Asteria. Wenn er bei Eudoxos als solcher bezeichnet wird, so wird das zu verstehen sein nach der Angabe Ciceros, *De natura deorum* III, 16, 42: *Quartus* (Hercules) *Iovis est et Asteriae, Latonae sororis, qui Tyri maxime colitur, cuius Karthaginem filiam ferunt.* Da hier speziell der Hercules von Tyrus und Karthago, d. i. Melkart, als Sohn der Asteria erscheint, wird diese Asteria, wie von andern längst vermutet worden ist, auf einem Anklang ihres Namens an den der phönizischen Astarte beruhen. Ciceros tyrischer Hercules als Sohn der Asteria macht es dann wahrscheinlich, daß wir es ebenso in dem Herakles des Eudoxos mit dem tyrisch-karthagischen Melkart zu tun haben. Dadurch steigt die Wahrscheinlichkeit, daß auch in dem Iolaos neben ihm ein phönizisch-afrikanischer Gott steckt.

Darin aber hat Clermont-Ganneau wohl recht, daß die Wachtel bei Eudoxos in einem Abhängigkeitsverhältnis steht zu der Wachtel der griechischen Asteria. Zugleich mag jene medizinische Verwertung des Wachtelgehirns die Einführung dieses Vogels in die Erzählung veranlaßt haben. Vielleicht ist indessen auch hier die Sachlage komplizierter. Die Angabe des Eudoxos bei Athenaeus, daß die Phönizier dem „Herakles" Wachteln opfern, kann kaum aus der Luft gegriffen

sein. Ich kenne allerdings keine anderweitigen Spuren dieser Kultussitte. Die Stelle bei Porphyrius, *De abstinentia* I, 25, die man angeführt hat für Vogelopfer im Kult des Herakles von Gades, d. i. des Melkart, ist nicht beweisend für einen festen Brauch, eher dagegen; denn es wird hier nur berichtet, daß dem Gott einmal in Ermangelung eines andern Opfertiers ein Vogelopfer dargebracht wurde. Speziell von einer Wachtel ist dabei nicht die Rede.

Verstehen ließe sich eine Kombination des Melkart mit der Wachtel wohl. Robertson Smith (Religion der Semiten, deutsche Ausg. 1899, S. 226) hat darauf aufmerksam gemacht, daß um die Jahreszeit, wo zu Tyrus im Monat Peritios, d. i. im Februar-März, das Fest des Melkart gefeiert wurde, „die Wachtel nach Palästina zurückkehrt, wobei ungeheure Schaaren in einer einzigen Nacht erscheinen" (Belege bei Dillmann zu Ex. 16, 13). Das Auferstehungsfest des Melkart im Peritios ist das Fest der wiedererstehenden Natur. Es wäre möglich, daß man die Wachtel als einen Frühlingsboten mit diesem Gott kombinierte[16]. Die alttestamentliche Erzählung, welche die Wachtelscharen (שְׂלָו, Kerê שְׂלָיו) in der Sinai-Wüste als eine spezielle Gabe Jahwes für sein Volk darstellt, könnte wohl auf eine kultische Deutung der Wachtelzüge verweisen. Für die Frage nach der Herkunft des *Ἰόλαος* bei Eudoxos ist die andere nach der Herkunft der mit ihm kombinierten Wachtel von untergeordneter Bedeutung.

---

[16]) Anders de Lagarde, Deutsche Schriften, Gesamtausgabe letzter Hand 1886, S. 293: „In Ägypten wird Osiris, der gute Gott, von seinem neidischen Bruder Typhon erschlagen: wann die Wachtel wiederkehrt und die Etesien gen Süden wehen, erwacht er", also in den Hundstagen. Allerdings zeigt die Erwähnung des Typhon bei Eudoxos, daß er Herakles und Osiris konfundiert; aber von einem Auferstehungsfest des Osiris in den Hundstagen und von seiner Kombination mit der Wachtel ist meines Wissens nichts bekannt. Daß mit dem Herakles bei Eudoxos eigentlich Osiris gemeint wäre, ist deshalb nicht anzunehmen, weil der ihm beigesellte Iolaos kein Pendant hat im Osirismythos, wohl aber in der Vorstellung von Melkart. Dieser ist, so viel ich weiß, niemals mit Osiris gleichgesetzt worden, sondern nur der ihm allerdings verwandte „Adonis" von Byblos. Auch wüßte ich nicht, daß jemals Herakles für den Osiris substituiert würde; als diesem entsprechend wird sonst Dionysos angesehen (s. Artikel „Tammuz" in Herzogs R.-E. [3], Bd. XIX, S. 372 f.). — Übrigens scheint de Lagarde Proverbien S. 81 die Wachtel des Iolaos-Esmun als den Frühlingsvogel verstanden zu haben: „Die ankunft der zugvögel belebt gleichsam die natur aufs neue".

Soviel scheint mir festzustehen, daß die Darstellung des *'Ιόλαος* als eines heilenden Gottes bei Eudoxos der Identifizierung des *'Ιόλαος* bei Polybius mit dem Heilgott Esmun zur Stütze dient.

Unsere Auseinandersetzung darf als Resultat beanspruchen, daß die Quelle des Polybius in den Namen der dritten Göttertrias Vertrautheit mit karthagisch-afrikanischen Religionsvorstellungen bekundet. Die beiden einzigen Anzeichen, die wir für eine Identifizierung des Esmun mit Iolaos besitzen, die Aussagen bei Eudoxos und Polybius, beziehen sich beide auf Afrika. Eudoxos läßt seinen Iolaos auf libyschem Boden auftreten. Der altsardinische „Iolaos" scheint auf einer Verschmelzung der griechischen mit der libyschen Kolonisation in der uns vorliegenden griechischen Darstellung zu beruhen. Danach bekundet Polybius in dem Namen *Ιόλαος* statt Esmun allem Anschein nach einen nicht spezifisch phönizisch-karthagischen, sondern eher libyschen Einfluß. Die, wie es scheint, durch einen libyschen Gottesnamen veranlaßte Gleichsetzung des Esmun mit Iolaos entspricht der anscheinend allgemein phönizischen Vorstellung von einer engen Zusammengehörigkeit des Esmun mit Melkart-Herakles. Sie konnte als eine Parallele zu der Verbindung des Iolaos mit Herakles bei den Griechen erscheinen. Bei Polybius oder seinem Gewährsmann und wohl auch für die Quelle des Eudoxos wird diese Parallelisierung die Ersetzung des Namens Esmun durch den Namen Iolaos veranlaßt haben. Durch die von mir nur erneuerte Kombination des *'Ιόλαος* bei Polybius mit der Angabe des Eudoxos wird die Bedeutung des Esmun als eines Heilgottes bestätigt.

Irenäus und seine Quelle in adv. haer. I, 29.

Von

Carl Schmidt.

In einem vorläufigen Berichte, den ich im Jahre 1896 der Akademie der Wissenschaften über eine von Herrn Dr. Reinhardt für das ägyptische Museum in Berlin erworbene koptische Papyrushd. vorlegte, hatte ich die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf ein darin enthaltenes gnostisches Originalwerk gelenkt und darauf hingewiesen, daß Irenäus dieses bei seiner Darstellung der sogenannten Barbelo-Gnostiker in I, 29 exzerpiert habe. Leider haben mich andere wissenschaftliche Arbeiten und Reisen stets verhindert, die Ausgabe des Textes nebst Übersetzung erscheinen zu lassen. Deshalb möchte ich die jetzige Gelegenheit benutzen, meine früheren Angaben weiter auszuführen und den Beweis der Benutzung eingehender zu erhärten.

Hilgenfeld hat in seiner Ketzergeschichte S. 232 ff. die Darstellung des Irenäus ausführlich behandelt und dabei mit Recht bemerkt, daß das Ganze den Eindruck eines Auszuges mache, aber seine Ansicht, daß dieser Auszug aus einer antihäretischen Quellenschrift geflossen sei, beruhte auf wenig gesicherter Grundlage, wie ich in meinen Gnostischen Schriften (vgl. Texte und Unters. Bd. VIII, H. 1. 2, S. 649 ff.) nachzuweisen suchte, indem ich vor allem betonte, daß keiner der nachfolgenden Häresiomachen die von Irenäus benutzte Grundschrift benutzt, vielmehr Theodoret, der einzige, welcher h. f. I, 13 das gleiche System darstellt, offensichtlich den Irenäus exzerpiert hätte. Meine Vermutungen, daß bei Irenäus ein unvollkommener Auszug aus einer gnostischen Originalschrift vorliege, sind durch die Entdeckung der Schrift in koptischer Übersetzung bestätigt worden.

Zunächst habe ich einen Irrtum zu berichtigen, der infolge Vorhandenseins zweier anderer gnostischer Werke in demselben

Kodex entstanden ist, das gnostische Originalwerk trägt nämlich nicht den Titel „Evangelium Mariä“ — dies ist eine selbständige Schrift —, sondern „Apocryphon Johannis“. Dem Worte „Apocryphon“ liegt hier nicht der spätere mit dem Ausdruck verbundene Sinn des „Häretischen“, sondern die ursprüngliche Bedeutung des „Geheimen“ zugrunde. In der vorliegenden *βίβλος ἀπόκρυφος*[1]) gilt der Apostel Johannes als der Träger der Geheimtradition, die ihm von Christus zuteil geworden ist; anderseits involviert der Charakter der Geheimoffenbarung die Geheimhaltung des Inhalts für den Leser. Deshalb heißt es am Schluß des Ganzen: „Da sprach er (sc. Christus) zu mir: Verflucht ist ein jeder, der dieses geben wird gegen Geschenke oder gegen Speise oder Trank oder Kleider oder andere dem ähnliche Dinge.“ Eine ähnliche stereotype Formel lesen wir auch in dem 2. Buche Jeû, wo der Auferstandene also seinen Jüngern gebietet[2]): „Diese Mysterien, die ich euch geben werde, bewahret und gebet sie keinem Menschen, sie seien denn ihrer würdig. Nicht gebet sie Vater noch Mutter, noch Bruder, noch Schwester, noch Verwandten, nicht für Speise noch Trank, nicht für eine Weibsperson, nicht für Gold noch Silber, noch überhaupt für irgend etwas dieser Welt usw. usw.“ In unserm Falle sind nicht alle Jünger der Offenbarung gewürdigt, sondern nur ein einzelner aus ihrem Kreise, von dem es aber am Schlusse heißt: „Er (sc. Johannes) ging zu seinen Mitjüngern und begann ihnen zu sagen das, was ihm durch den Soter gesagt war.“ Die Situation, auf Grund deren der Apostel jener Offenbarungen gewürdigt wird, leitet der gnostische Verfasser also ein: „Es geschah aber an einem von diesen Tagen, als Johannes, der Bruder des Jakobus, welches sind die Söhne des Zebedäus, hinaufgegangen war zum Tempel, da näherte sich ihm ein Pharisäer, mit Namen A..manias[3]) und sprach zu ihm: »Wo ist dein Meister, dem du folgtest?« Er sprach zu ihm: »Er ist wiederum gegangen zu dem Orte, von dem er gekommen war.« Es sprach zu ihm der Pharisäer: »Im Betruge hat euch betrogen dieser Nazarener .... und hat eure

---

[1]) Die beste Parallele bietet die Notiz bei Clemens Alex. Strom, I, 15, 69, daß die Anhänger des Prodicus sich rühmten, *βίβλους ἀποκρύφους* des Zoroaster zu besitzen.

[2]) Koptisch-Gnostische Schriften Bd. I, S. 304 [Die Griech.-christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh.].

[3]) Der Name im Ms. nicht deutlich erhalten.

Herzen verhärtet und euch den Überlieferungen eurer Väter abwendig gemacht.«"

Als ich dieses gehört hatte, begab ich mich aus dem Tempel zu dem Berge an einen einsamen Ort und trauerte sehr bei mir, indem ich sagte: „Wie ist denn der Soter erwählt (*χειροτονεῖν*)? und warum ist er durch seinen Vater, der ihn gesandt hat, zum Kosmos geschickt? und wer ist sein Vater? und wie beschaffen ist jener Äon, zu dem wir gehen werden?" Er hat uns gesagt: „»Dieser Äon hat den Typus jenes unvergänglichen Äons empfangen,« und nicht hat er uns offenbart in betreff jenes, wie beschaffen er ist."

Durch diese Einleitung wird aufs neue erhärtet, wie sehr der Gnostizismus bemüht war, die Gnosis selbst auf apostolische Geheimtradition zurückzuführen und sich an die apostolischen Schriften anzuschließen. Die äußere Situation des *ἀναβαίνειν εἰς τὸ ἱερόν* ist von dem Verfasser auf Grund von Act. 3, 1 geschaffen, die Bezeichnung des Johannes als Bruder des Jakobus und als Zebedaide ist den Evangelien entnommen und die Benennung Jesu als Nazaraios wird wieder aus Acta geflossen sein, wie auch unter dem Berge nach Act. 1, 12 der Ölberg verstanden sein soll.

Dem Monologe folgt die Vision auf dem Fuße: „Als ich dieses dachte, da öffneten sich die Himmel und die ganze Schöpfung leuchtete in einem [unermeßlichen] Lichte, und der Kosmos wurde erschüttert. Ich fürchtete mich und fiel nieder, und siehe, es offenbarte sich mir ein Jüngling; ich schaute aber die Gestalt eines Greises, in der Licht war. Als ich in es hineinschaute, vermochte ich es nicht. Ich wunderte mich: „Wenn es eine [Frau (?)] wäre, deren Gestalten zahlreich infolge des Lichtes, so würden sich ihre Gestalten beieinander offenbaren; wenn es eine wäre, [in welcher Weise] würde sie drei Gesichter haben." Er sprach zu mir: „Johannes, weswegen zweifelst du . . . denn nicht bin ich fremd, doch sei nicht kleingläubig; ich bin mit euch alle Zeit (Matth. 28, 20). Ich bin der Vater, ich bin die Mutter, ich bin der Sohn, ich bin der ewig Existierende, der Unvermischte, der sich mit sich vermischt hat. [Jetzt bin ich gekommen] zu offenbaren, was ist das Existierende, und was ist [das Gewesene], und was ist das Zukünftige, damit ich verkündige das Unsichtbare und das [Offenbare] inbetreff des vollkommenen [Menschen]. Jetzt nun erhebe dein [Antlitz und] komme und höre und [ver-

nimm das, was ich] dir heute sagen werde, [damit] du selbst es offenbarest [den] ὁμοπνεύματα, die stammen aus dem Geschlechte, d. h. Maskim, [dem] vollkommenen und unbegreiflichen Menschen.“)

Die Begleiterscheinungen der Vision: das Öffnen des Himmels, Erscheinen des Lichtglanzes, Erdbeben und die Furcht des Schauenden erinnern lebhaft an die Schilderungen in den apokryphen Apokalypsen. Bemerkenswert ist nur die πολύμορφος ὄψις des Erschienenen als νεανίσκος, γέρων und γυνή, die darauf zurückzuführen ist, daß er sich als πατήρ, μήτηρ und υἱός proklamiert, denen im gnostischen System der Vater des Alls, die Barbelo und Christus entsprechen. Bei den doketischen Anschauungen waren derartige Vorstellungen nicht weiter auffallend, zumal wenn es sich um den Auferstandenen handelt; wir finden bekanntlich ähnliches in den Acta Johannis und Acta Petri, ohne daß deswegen die beiden letzten Schriften gnostischen Ursprungs sind.

(Irenäus hat diese ganze äußere Einkleidung seiner Originalschrift übergangen, ebenso auch die höchst interessante Schilderung des Urwesens. Nach unserm Texte ist das Urwesen „eine μοναρχία, über die [niemand] herrscht; der [wahre] Gott; der Vater des Alls; der heilige [Geist]; der Unsichtbare; [der] über dem All [Existierende]; der [in] seiner ἀφθαρσία [Existierende], [existierend im] reinen Lichte, in das kein Lichtauge hineinschauen kann; der Geist, den man nicht denken darf als ein τι oder als ein irgendwie beschaffenes (= οἷον), denn er ist mehr als τι; eine ἀρχή, über die niemand herrscht, denn niemand existiert vor ihm; noch ist er bedürftig, er bedarf nicht des Lebens, denn er ist ein Ewiger; er bedarf nichts, denn er ist ein nicht zu Vollendender (ἀτελής?), da er keinen Mangel hat, damit er vollendet werde, sondern alle Zeit ist er ganz Fülle; Licht ist er; ein Unbestimmter, weil niemand vor ihm, der ihm Bestimmungen gibt; der ἀδιάκριτος, weil niemand vor ihm, um ihn zu διακρίνειν; der Unermeßliche, weil kein anderer ihn gemessen hat, gleichsam existierend vor ihm; der Unsichtbare, weil keiner ihn gesehen hat; der Ewige, der stets existiert; der Unbeschreibliche, weil niemand ihn erfaßt hat, um ihn zu beschreiben; der Unbenannte, weil niemand vor ihm existiert, um ihn zu benennen. Dies ist das unermeßliche Licht, die heilige und reine Reinheit, das Unbeschreibliche, das vollendet und unvergänglich, weder eine τελειότης noch eine

Glückseligkeit, nicht eine Gottheit, sondern eine Sache, die vorzüglicher als es; nicht ein ἄπειρος, noch ist er bestimmt, sondern eine Sache, die vorzüglicher als es; nicht ein σωματικός, nicht ein ἀσώματος, nicht ein großer, nicht ein kleiner, nicht ein wie viel, nicht ein Geschöpf, noch kann ihn jemand denken, er ist überhaupt nicht ein etwas, das existiert, sondern eine Sache, die vorzüglicher als es, nicht gleichsam vorzüglich, sondern gleichsam sein eigenes Selbst. Nicht hat er teil am Äon, nicht ist ihm Zeit, denn wer am Äon teil hat, für den bereiten andere die Zeit; nicht ist er begrenzt, da er nicht von einem andern, der ihm Grenzen gibt, empfängt, und nicht ist er bedürftig, niemand existiert vor ihm; er verursacht sich selbst, in der Fülle des Lichtes denkt er das lautere Licht, — die unermeßliche Größe, der Ewige, der die Ewigkeit Spendende, das Licht, der Licht Spendende, das Leben, der Leben Spendende, der Selige, der die Seligkeit Spendende, die Erkenntnis, der Erkenntnis Spendende, der allzeit Gute, der Gutes Spendende, der Gutes Schaffende, nicht ein *οἷον*, weil er hat, sondern ein *οἷον*, weil er gibt, die Barmherzigkeit, die sich erbarmt, die Gnade, die Gnade spendet, das reine Licht. Was soll ich dir über ihn, den Unfaßbaren sagen? Dieser ist die Ähnlichkeit des Lichtes im Verhältnis, wie ich imstande sein werde, ihn zu begreifen, denn wer wird ihn jemals begreifen, wie ich ihn mit dir besprechen werde!"

In dieser Fassung des Gottesbegriffes tritt uns der hellenische Geist entgegen; eine Reihe philosophischer termini technici sind noch in dem koptischen Gewande deutlich erkennbar. Hier haben wir den bündigen Beweis, in welcher Weise das Denken der Gnostiker auf dem Boden Ägyptens von der heidnischen Philosophie beeinflußt worden ist. Aber auch die christlichen Apologeten hätten diese Definitionen der Gnostiker ohne Zweifel unterschrieben; besonders Aristides bewegt sich in jenen Bahnen. Irenäus hat es nicht für wert gehalten, diese Partie mit einem Worte zu berühren; er nennt nur beiläufig den Pater innominabilis. Wir wissen ja, daß die Häresiomachen nur dem Absonderlichen nachspürten, um die Gnostiker in den Augen der Leser von vornherein ins Unrecht zu setzen. Mit einem gewissen Rechte kann Irenäus sich freilich auf seine Eingangsworte berufen: Super hos autem ex his, qui praedicti sunt Simoniani, multitudo Gnosticorum Barbelo exsurrexit et velut a terra fungi manifestati sunt,

quorum principales apud eos sententias enarramus. Er will also absichtlich sich kurz fassen; daß aber mit einem mageren Exzerpte der große Gedankenreichtum der gnostischen Werke nicht wiedergegeben werden kann, deshalb unsere Kenntnis des Gnostizismus eine höchst mangelhafte ist, wird durch die vorliegende Originalschrift auf das beste illustriert. Hier lesen wir in unmittelbarem Anschluß an das Vorhergehende folgendes:

„Sein Äon ist ein unvergänglicher, befindlich in Ruhe und ausruhend in Schweigen. Der vor dem All Existierende, das Haupt aber aller Äonen ist er. Wenn ein anderer vor ihm wäre — denn niemand von uns hat erkannt das dem Unermeßlichen Gehörige, außer wer in ihm gewohnt hat, er der dieses zu uns gesagt hat, er der sich allein in seinem eigenen Lichte denkt, das ihn umgibt, welches ist die Lebenswasserquelle, das von Reinheit angefüllte Licht. Die Quelle des Geistes floß heraus aus dem lebendigen Wasser des Lichtes. Und er schmückte *(χορηγεῖν)* alle Äonen und die Welten in jeglicher Art, indem er denkt sein eigenes Bild, indem er es sieht in dem reinen Lichtwasser, das ihn umgibt. Und seine *ἔννοια* machte ein Werk, sie offenbarte sich und stand vor ihm aus der Fackel des Lichtes, welches ist die vor dem All befindliche Kraft, die sich offenbart hat, welches ist die vollkommene *πρόνοια* des Alls, das Licht, die Gestalt des Lichtes, das Abbild des Unsichtbaren, d. h. die vollkommene Kraft, die Barbelo, der vollkommene Äon der Herrlichkeit, indem sie ihn lobpreist, weil sie sich in ihm offenbart hat, und indem sie ihn denkt. Sie ist die erste *ἔννοια*, sein Abbild, sie wurde ein erster Mensch, d. h. das *παρθενικὸν πνεῦμα*, der Dreimännliche, der Dreikräftige, der Dreinamige, der Dreigezeugte, der Äon, der nicht altert, der Mannweibliche, der aus seiner *πρόνοια* herausgekommen ist."

Irenäus hat diesen Teil kurz also paraphrasiert: Quidam enim eorum Aeonem quendam nunquam senescentem in virginali spiritu subjiciunt, quem Barbelon nominant. Ubi esse patrem quendam innominabilem dicunt: voluisse autem hunc manifestare se ipsi Barbeloni. Ennoeam autem hanc progressam stetisse in conspectu eius (cf. Theodoret: *Ὑπέθεντο γὰρ Αἰῶνά τινα ἀνώλεθρον*[4]) *ἐν παρθενικῷ διάγοντα πνεύματι ὃ Βαρβηλὼθ ὀνομάζουσι*).

Unsere Gnostiker unterscheiden neben dem höchsten Wesen,

---

[4]) Theod. hat *ἀνώλεθρον* st. *ἀγήρατον* eingesetzt.

d. h. dem „Vater des Alls", dem „Unsichtbaren" resp. „unsichtbaren *πνεῦμα*", der *ἐν ἡσυχίᾳ καὶ σιγῇ* verharrt[5]), eine in ihm befindliche *ἔννοια*, die Barbelo, auch *τελεία δύναμις, εἰκών* des Vaters, *παρθενικὸν πνεῦμα* genannt. Das Werk, welches diese erste *ἔννοια* des Vaters hervorbringt, ist wiederum eine *ἔννοια*, auch *πρόνοια* genannt. Die verschiedene Benennung dieser beiden *ἔννοιαι* ist freilich etwas unklar, denn die Barbelo heißt ebenfalls *πρόνοια*.

Der koptische Text fährt fort:

Und es bat von ihm (sc. von dem Unsichtbaren) die Barbelo, ihm (sc. dem Mannweiblichen) zu geben eine *πρόγνωσις*. Er stimmte zu *(κατανεύειν)*, und als er zugestimmt hatte, offenbarte sich die *πρόγνωσις* und stellte sich mit der *ἔννοια*, d. h. der *πρόνοια*, indem sie priesen den Unsichtbaren und die *τελεία δύναμις*, die Barbelo, weil sie durch sie (sc. Barbelo) entstanden sind. Wiederum bat diese Kraft (sc. die *πρόγνωσις*), ihr zu geben *ἀφθαρσία*. Und er stimmte zu, und als er zugestimmt, offenbarte sich die *ἀφθαρσία* und stellte sich mit der *ἔννοια* und der *πρόγνωσις*, indem sie pries den Unsichtbaren und die Barbelo, weil sie durch sie (sc. Barbelo) entstanden. Sie bat, ihr zu geben das ewige Leben. Er stimmte zu, und als er zugestimmt, offenbarte sich das ewige Leben, und sie stellten sich, indem sie priesen ihn (sc. den Unsichtbaren) und die Barbelo, weil sie entstanden waren durch sie (sc. Barbelo) in der Offenbarung des unsichtbaren Geistes. Dies ist die Pentas der Äonen des Vaters: der erste Mensch, das Abbild des Unsichtbaren, d. h. die Barbelo, und die *ἔννοια* und die *πρόγνωσις* und die *ἀφθαρσία* und das ewige Leben *(αἰωνία ζωή)*. Dies ist die mannweibliche Pentas, d. h. er ist der zehnte der Äonen, d. h. er ist der Vater des *ἀγένητος* Vaters[6]).

Irenäus konnte hier ohne Schwierigkeit ein richtiges Exzerpt geben: Ennoeam . . . . . postulasse Prognosin. Cum prodiisset autem et Prognosis, his rursum petentibus prodiit Incorruptela:

---

[5]) Vgl. Iren. I, 1, 1 bei den Valentinianern: Dicunt esse quendam in invisibilibus et inenarrabilibus altitudinibus perfectum Aeonem qui ante fuit. Hunc autem et Proarchen et Propatora et Bython vocant; esse autem illum invisibilem et quem nulla res capere possit. Cum autem a nullo caperetur et esset invisibilis, sempiternus et ingenitus, in silentio et in quiete multa fuisse, in immensis aeonibus. Die enge Verwandtschaft der Valentinianer mit unsern Gnostikern fällt sofort in die Augen. Auch hier ist von dem *τέλειος αἰών* die Rede; vgl. Tertull. adv. Valent. 7.

[6]) Die Beziehungen sind nicht ganz durchsichtig.

post deinde Vita aeterna (cf. Theod. *Τὴν δὲ Βαρβηλὼθ αἰτῆσαι Πρόγνωσιν παρ' αὐτοῦ. Προελθούσης δὲ ταύτης εἶτ' αὖθις αἰτησάσης προελήλυθεν 'Αφθαρσία, ἔπειτα Αἰωνία Ζωή*). Freilich, jenes konnte man aus Irenäus nicht entnehmen, daß die Entstehung der einzelnen Wesen durch Vermittlung der Barbelo als eine Offenbarung des Urwesens hingestellt ist, das die jedesmalige Bitte durch seine Zustimmung gewährt, deshalb die Wesen jedesmals dem Urwesen und der Barbelo einen Hymnus darbringen.

Der koptische Text fährt fort:

„Es blickte gar sehr die Barbelo in ihn, das reine Licht hinein und wandte sich hin zu ihm und gebar einen seligen Licht-*σπινθήρ*; er war aber in der Größe ihr nicht gleich. Dies ist der *μονογενής*, der sich dem Vater offenbart hat, der *αὐτογένητος*-Gott, der erstgeborene Sohn des Alls von dem Geiste des reinen Lichtes. Es jubelte aber der unsichtbare Geist über das Licht, das entstanden war, das sich zuerst offenbart in der ersten Kraft, d. h. seiner *πρόνοια*, der Barbelo, und er salbte es mit seiner Güte, so daß es *τέλειος* wurde und kein Mangel war in Christus, weil er ihn gesalbt mit seiner Güte, indem der unsichtbare Geist (*ἀόρατον πνεῦμα*) sich ihm ausgeschüttet (?) hat. Er (sc. Christus resp. das Licht) empfing die Salbung durch das *παρθενικὸν πνεῦμα*, und er stand vor ihm, indem er lobpries das *ἀόρατον πνεῦμα* und die vollkommene *πρόνοια*, dieses (sc. *πνεῦμα*), in dem er gewohnt hat. Und er bat, ihm eine einzige Sache zu geben, den *νοῦς*. Es stimmte zu das *ἀόρατον πνεῦμα*; der *νοῦς* offenbarte sich ihm und stand mit Christus, indem er lobpries es (sc. *ἀόρατον πνεῦμα*) und die Barbelo. Diese alle aber sind entstanden im Schweigen einer *ἔννοια*. Es wünschte das *ἀόρατον πνεῦμα* zu machen ein Werk; sein Wille machte ein Werk, er (sc. der Wille) offenbarte sich und stand mit dem *νοῦς* und dem Lichte, indem er es (sc. *ἀόρατον πνεῦμα*) lobpries. Der *λόγος* folgte dem Willen, denn durch den *λόγος* hat Christus alle Dinge geschaffen."

Das Exzerpt bei Irenäus lautet also: „in quibus gloriantem Barbelon et prospicientem in magnitudinem et conceptu delectatam, in hanc generasse simile ei lumen. Hanc initium et luminationis et generationis omnium dicunt: et videntem Patrem lumen hoc, unxisse illud sua benignitate, ut perfectum fieret. Hunc autem dicunt esse Christum: qui rursus postulat, quemadmodum dicunt, adjutorium sibi dari Nun et progressus est Nus. Super

haec autem emittit pater Logon (cf. Theod. *Εὐφρανθεῖσαν δὲ τὴν Βαρβηλὼθ ἐγκύμονα γενέσθαι καὶ ἀποτεκεῖν τὸ Φῶς. Τοῦτό φασι τῇ τοῦ Πνεύματος χρισθὲν τελειότητι ὀνομασθῆναι Χριστὸν, οὗτος πάλιν ὁ Χριστὸς ἐπήγγειλεν Νοῦν καὶ ἔλαβεν. Ὁ δὲ πατὴρ προστέθεικε καὶ Λόγον*).

In diesem Abschnitte bietet Irenäus an zwei Stellen etwas mehr Stoff, an zwei anderen etwas weniger. Um mit letzterem zu beginnen, so hat er die Entstehung des *Θέλημα* übergangen, obwohl er unmittelbar darauf die Syzygie von Aeonia Zoë und Thelema angibt. Ebensowenig hat er angemerkt, daß das von der Barbelo geborene Licht auch den Beinamen Monogenes führt; deshalb ist den Herausgebern die spätere Notiz: deinde ex primo angelo qui adstat Monogeni unverständlich geblieben. Dagegen weiß unser Text nichts davon, daß die Barbelo über die Entstehung der einzelnen Wesen gejubelt und, durch die Konzeption erfreut, das Licht geboren habe, und anderseits, daß dies der Anfang der luminatio et generatio omnium gewesen sei. Vielleicht hat Irenäus von sich aus diese Paraphrase gemacht, aber es kann auch hier eine Lücke in der koptischen Übersetzung vorliegen.

Eine derartige Verderbnis haben wir nämlich zu Anfang des folgenden Abschnitts zu konstatieren. Irenäus überliefert: Conjugationes autem fient (?) Ennoiae et Logi, et Aphtharsias et Christi et Aeonia autem Zoë Thelemati coniuncta est, et Nus Prognosi, et magnificabant hi magnum lumen et Barbelon (cf. Theod.: *εἶτα συνεζύγησαν Ἔννοια καὶ Λόγος, Ἀφθαρσία καὶ Χριστός, Ζωὴ Αἰωνία καὶ τὸ Θέλημα, ὁ Νοῦς καὶ ἡ Πρόγνωσις*). Im koptischen Texte lesen wir: „Der Autogenes, das ewige Leben mit dem Willen, der *νοῦς* aber mit der *πρόγνωσις* standen, indem sie lobpriesen das *ἀόρατον πνεῦμα* und die Barbelo.“ Da nun die beiden Paare den letzten beiden von Irenäus genannten entsprechen und der *αὐτογενής* ganz isoliert dasteht, werden wir wohl mit Recht die Lücke also ausfüllen: „*ἔννοια* mit *λόγος*, *ἀφθαρσία* mit *αὐτογενής*.“

Dagegen ist umgekehrt dem Irenäus ein Mißverständnis passiert, wenn er fortfährt: Post deinde de Ennoia et Logo Autogenem emissum dicunt ad repraesentationem magni luminis et valde honorificatum dicunt et omnia huic subjecta. Coëmissam autem ei Alethiam et esse conjugationem Autogenis et Alethiae (cf. Theod.: *ἔπειτα πάλιν ἐκ τῆς Ἐννοίας καὶ τοῦ Λόγου προβληθῆναί φασι τὸν Αὐτογενῆ καὶ σὺν αὐτῷ τὴν Ἀλήθειαν καὶ γενέσθαι*

πάλιν συζυγίαν ἑτέραν Αὐτογενοῦς καὶ Ἀληθείας). Demgegenüber lautet der koptische Text folgendermaßen: „Denn durch sie (sc. Barbelo) waren sie entstanden und durch das πνεῦμα und den ewigen αὐτογενής, den Sohn der Barbelo, weil das ewige παρθενικὸν und ἀόρατον πνεῦμα zu ihm getreten war, der αὐτογενής-Gott und Christus, welchen es (sc. das πνεῦμα) geehrt hat mit großer Ehre, weil er entstanden war aus seiner ersten ἔννοια. Diesen hat das unsichtbare πνεῦμα zum Gott über das All eingesetzt, der wahre Gott, und hat ihm alle ἐξουσίαι gegeben und hat die in ihm befindliche Wahrheit sich ihm unterwerfen lassen, damit er das All begreife, dessen Namen ich denen, die seiner würdig sind, sagen werde." Irenäus ist zu der Annahme eines neuen Äons mit Namen Autogenes dadurch veranlaßt worden, daß ihm die Bezeichnung des Sohnes der Barbelo neben „Licht" und „Christus" als αὐτογένητος resp. αὐτογενής entgangen war. Dessen Salbung mit der Güte durch das ἀόρατον πνεῦμα war schon vorher erwähnt, hier wird nur im allgemeinen von der großen Ehre gesprochen. Der αὐτογενής-Christus ist ja derjenige, der alle Dinge vermittels des Logos geschaffen hat; deshalb hat er auch von dem ἀόρατον πνεῦμα die ἀλήθεια zur Seite bekommen, um das All begreifen zu können.

Weiter berichtet Irenäus: De lumine autem, quod est Christus et de Incorruptela quatuor emissa luminaria ad circumstantiam Autogeni dicunt, et de Thelemate rursus et Aeonia Zoë quatuor emissiones factas ad subministrationem quatuor luminaribus, quas vocant Charin, Thelesin, Synesin, Phronesin. et Charin quidem magno et primo luminario adiunctam, hunc autem esse Sotera volunt et vocant eum Armogen, Thelesin autem secundo, quem et nominant Raguel, Synesin autem tertio luminario, quem vocant Eleleth [7]).

Der entsprechende Abschnitt lautet in der koptischen Übersetzung: „Aus dem Lichte aber, welches ist Christus, und der ἀφθαρσία durch den [unsichtbaren] Gott offenbarten sich die vier großen Lichter in dem αὐτογενής-Gott, damit sie treten zu ihm (sc. Autogenes) und (?) den drei: dem Willen und der ἔννοια

---

[7]) Theod. übergeht diese Syzygien mit der Bemerkung: *Καὶ τί δεῖ λέγειν καὶ τὰς ἄλλας προβολὰς τὰς ἐκ τοῦ Φωτὸς καὶ τῆς Ἀφθαρσίας; Μακρὸς γὰρ ὁ μῦθος καὶ πρὸς τῷ δυσσεβεῖ καὶ τὸ ἀτερπὲς ἔχων. Ἐπιτεθείκασι δὲ τούτοις καὶ Ἑβραϊκὰ ὀνόματα, καταπλήττειν τοὺς ἁπλουστέρους πειρώμενοι.*

und dem Leben. Die vier aber sind die *χάρις*, die *σύνεσις*, die *αἴσθησις*, die *φρόνησις*. Die *χάρις* beim ersten Lichte Harmozêl, welches ist der Engel des Lichtes im ersten Äon, und es sind drei Äonen mit ihm: die *χάρις*, die Wahrheit, die *μορφή*. Das zweite Licht ist Ôroiaêl, welchen er (sc. der Unsichtbare) eingesetzt hat über den zweiten Äon, und es sind drei Äonen mit ihm, d. h. die *πρόνοια*, die *αἴσθησις*, die Erinnerung. Das dritte Licht ist Daveithe, welchen er eingesetzt hat über den dritten Äon, und es sind drei Äonen mit ihm, d. h. die *σύνεσις*, die *ἀγάπη* . . . . .[8]). Das vierte Licht aber ist Êlêlêth, welchen er eingesetzt hat über den vierten Äon, und es sind drei Äonen mit ihm, d. h. die *τελειότης*, die *εἰρήνη*, die *σοφία*. Dies sind die vier Lichter, die stehen bei dem *αὐτογενέτωρ*, die zwölf Äonen, die stehen bei dem Kinde, dem großen *αὐτογενέτωρ*-Christus durch die *εὐδοκία* des göttlichen *ἀόρατον πνεῦμα*. Die zwölf Aonen gehören dem Sohne, dem *αὐτογένητος*, durch den alle Dinge befestigt sind nach dem Willen des heiligen Geistes durch den Autogenes."

Eine Gegenüberstellung der beiden Berichte zeigt im allgemeinen die getreue Wiedergabe bei Irenäus; nur bei den Namen treten kleine Differenzen hervor, die vielleicht aus der verschiedenen Überlieferung der Vorlage resultieren, oder erst bei der lateinischen Übersetzung entstanden sind. Auf Grund des Kopten führt das erste Licht den Namen Harmozêl statt Armoze, Harmoze oder Harmogenes, das zweite Ôroiaêl statt des überlieferten Raguêl, das dritte Daveithe statt David, während Êlêlêth beide übereinstimmend überliefern. Die Richtigkeit der koptischen Version bestätigen die im Cod. Brucianus[9]) erhaltenen Namen der vier Lichter *ηληληθ, δαυειδε, ωροιαηλ* . . . . .[10]), die hier also in umgekehrter Reihenfolge vorliegen. Demgemäß werden wir auch bei den Namen der vier emissiones dem Kopten vertrauen können, der Aisthesis statt Thelesis bietet; dagegen hat Irenäus recht, wenn er diese emissio an zweiter Stelle nennt, denn auch der Kopte stellt sie bei der zweiten Aufzählung zum zweiten Lichte. Und wenn ferner Irenäus berichtet, daß aus dem Thelema und der Zoë aeonia die vier emissiones ad subministrationem quatuor

[8]) Im Ms. eine Lücke.

[9]) Vgl. Koptisch-Gnostische Schriften, Bd. I, S. 362, 15 [Die Griech.-Christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte].

[10]) Der vierte Name im Ms. nicht erhalten.

luminaribus hervorgegangen seien, so muß beim Kopten eine Verderbnis vorliegen, da die vier Namen *χάρις, σύνεσις, αἴσθησις* und *φρόνησις* ganz unvermittelt eingeführt werden, während am Schluß des vorhergehenden Satzes das Thelema und die Zoë neben der Ennoia genannt sind.

Irenäus beschließt sein Exzerpt im ersten Kapitel also: Confirmatis igitur sic omnibus, super haec emittit Autogenes hominem perfectum et verum, quem et Adamantem vocant, quoniam neque ipse domatus est, neque ii ex quibus erat, qui et remotus est cum primo lumine ab Armoge. Emissam autem cum homine ab Autogene agnitionem perfectam et coniunctam ei: unde et hunc cognovisse eum qui est super omnia: virtutem quoque ei invictam datam a virginali spiritu: et refrigerant in hoc omnia hymnizare magnum Aeonem. Hinc autem dicunt manifestatam Matrem, Patrem, Filium: ex Anthropo autem et Gnosi natum lignum, quod et ipsum Gnosin vocant.

Parallel dazu geht der folgende Text: „Aus der ersten Erkenntnis *(= πρόγνωσις)* und dem *τέλειος νοῦς* durch Gott (?), [durch] die *εὐδοκία* des großen *ἀόρατον πνεῦμα* und die *εὐδοκία* des *αὐτογενής* der *τέλειος* und wahre Mensch, die erste Offenbarung. Er benannte ihn Adam und setzte ihn über den ersten Äon bei dem großen Gott, dem *αὐτογενέτωρ*-Christus, über den ersten Äon des Harmozêl, und seine Kräfte waren mit ihm. Und es gab ihm das *ἀόρατον πνεῦμα* eine unbesiegliche, intelligible *(νοερός)* Kraft. Er (sc. der Mensch) sprach: Ich verherrliche und preise das *ἀόρατον πνεῦμα,* denn durch ihn (resp. »um seinetwillen«) sind alle Dinge entstanden und alle Dinge sind hin zu ihm; ich aber preise dich und den *αὐτογενής* und die Äonen, die drei: den Vater, die Mutter und den Sohn, die (?) vollkommene Kraft."

Daß der *τέλειος ἄνθρωπος* ein Produkt der *πρόγνωσις* und des *νοῦς* ist, erfahren wir erst jetzt; Irenäus hat das Vorkommen des *αὐτογενής* falsch gedeutet; das gleiche gilt von dem Satze: confirmatis igitur sic omnibus, da im vorigen Abschnitte vom *αὐτογενής* ausgesagt ist, daß durch ihn alle Dinge befestigt sind. Bei Irenäus lautet der Name Adamas statt Adam und wird daran noch eine Etymologie angeknüpft, die in unserm Texte fehlt; die Bezeichnung von Adam neben Adamas finden wir auch in dem verwandten unbekannten altgnostischen Werke des Codex Brucianus (cf. Koptisch-Gnost. Schriften Bd. I, S. 338, 31 neben

341, 8; 354, 3). Gänzlich mißverstanden ist der Gedanke bei Irenäus, daß der τέλειος ἄνθρωπος sich mit dem ersten Lichte von Harmogenes getrennt habe, da das erste Licht und Harmogenes identisch sind, während es sich in Wirklichkeit um die Einsetzung des τέλειος ἄνθρωπος über den ersten Äon des Harmozêl handelt. Ferner hat die virtus invicta nicht der virginalis spiritus, d. h. das παρθενικὸν πνεῦμα (= Barbelo), sondern das ἀόρατον πνεῦμα (Vater des Alls) verliehen, indem Irenäus die Unterschiedenheit der beiden πνεύματα nicht beachtet hat; darum gilt der Lobpreis des Menschen dem Vater, der Mutter (= Barbelo) und dem Sohne (= Autogenes), worauf sich wahrscheinlich beziehen die Worte: hinc autem dicunt manifestatam Matrem, Patrem, Filium. Daß aber die τελεία γνῶσις als Syzygie des τέλειος ἄνθρωπος entstanden und aus beiden das ξύλον, das auch γνῶσις genannt wird, davon berichtet unser Ms. nichts. Statt dessen lesen wir: „Und er setzte seinen Sohn Seth über das zweite Licht Ôroiaêl; in den dritten Äon wurde gesetzt der [Same] des Seth, die Seelen der Heiligen, die ewig im dritten Lichte des Daveithe sich befinden. In den vierten Äon wurden gesetzt die Seelen, die ihre Vollendung erkannt und nicht sofort Buße getan haben, sondern geblieben sind, in der letzten Zeit aber Buße getan haben, die bleiben werden beim vierten Lichte des Êlêlêth, der sie mit sich verbunden hat, indem sie lobpriesen das ἀόρατον πνεῦμα."

In unmittelbarem Anschluß daran heißt es:

„Unsere Mitschwester [11]) nun, die Sophia, die ein Äon (?) ist, dachte einen Gedanken bei sich, und in dem Gedanken des πνεῦμα und der ersten Erkenntnis (= πρόγνωσις) gefiel es ihr, das [πνεῦμα] aus sich zu offenbaren; nicht hat das πνεῦμα sich mit ihr erhoben, noch zugestimmt, noch ihr σύζυγος, das männliche παρθενικὸν πνεῦμα beigestimmt. Nicht hat sie nun ihren σύμφωνος gefunden, indem sie ohne die εὐδοκία des πνεῦμα und die Erkenntnis ihres eigenen σύμφωνος zustimmen wollte und wegen des in ihr befindlichen προύνικον heraussprang (? sich ausdehnte). Ihr Gedanke konnte nicht mühelos (ἀργόν) sein, und ihr Werk ging heraus unvollkommen und häßlich an Gestalt, weil sie es ohne ihren σύζυγος gemacht hatte, und es glich nicht

[11]) Daß Christus die Sophia als „unsere Mitschwester" einführt, ist nur erklärlich aus der Bekanntschaft dieses Äons in den gnostischen Kreisen. Die Sophia gehört nicht mehr der oberen, sondern der unteren Welt an.

der Gestalt der Mutter, seiend von anderer Gestalt. Sie sah aber ihn in ihrem Ratschlusse, daß er in dem Typus einer andern Gestalt geworden war, habend Schlangengesicht und Löwengesicht und leuchtend im Feuer. Sie stieß ihn von sich außerhalb jener Örter, damit keiner der Unsterblichen ihn sähe, weil sie ihn in Unwissenheit geboren hatte, und sie verband mit ihm eine Lichtwolke und stellte in die Mitte der Wolke einen Thron, damit niemand ihn sähe außer der heilige Geist, welcher genannt wird *ζωή*, die Mutter von allen, und sie nannte seinen Namen Jaldabaoth. Dies ist der erste Archon *(= πρωτάρχων)*; dieser heftete an sich eine große Kraft aus der Mutter; er entfernte sich von ihr und wandte sich von dem Orte, an dem er geboren war, und nahm Besitz von einem andern Orte. Er schuf sich einen Äon, flammend im Feuer und leuchtend, in dem er sich noch jetzt befindet."

Brechen wir hier ab und blicken wiederum auf Irenäus, so lautet sein Bericht folgendermaßen: Deinde ex primo angelo qui adstat Monogeni emissum dicunt Spiritum sanctum, quem et Sophiam et Prunicum vocant. Hunc igitur videntem reliqua omnia conjugationem habentia, se autem sine conjugatione, quaesisse cui adunaretur; et cum non veniret, asseverabat et extendebatur, et prospiciebat ad inferiores partes, putans hic invenire conjugem: et non inveniens, exsiliit taediata quoque, quoniam sine bona voluntate patris impetum fecerat. Post deinde simplicitate et benignitate acta generavit opus, in quo erat ignorantia et audacia. Hoc autem opus eius esse Proarchontem [l. Protarchontem] dicunt, fabricatorem conditionis hujus: virtutem autem magnam abstulisse eum a matre narrant et abstitisse ab ea in inferiora et fecisse firmamentum coeli, in quo et habitare dicunt eum (cf. Theod.: *'Εκ δὲ τοῦ πρώτου ἀγγέλου προβληθῆναι λέγουσι Πνεῦμα ἅγιον, ὃ Σοφίαν καὶ Προύνικον προσηγόρευσαν. Ταύτην φασὶν ἐφιεμένην ὁμόζυγος ἔργον ἀποκυῆσαι, ἐν ᾧ ἦν ἄγνοια καὶ αὐθάδεια· τὸ δὲ ἔργον τοῦτο Πρωτάρχοντα καλοῦσι καὶ ἀυτὸν εἶναι λέγουσι τῆς κτίσεως ποιητήν*).

Bei oberflächlicher Vergleichung dieser beiden Berichte könnte man an eine Identität der von Irenäus benutzten Quellenschrift mit unserm koptischen Werke zweifeln. Zunächst differieren beide darin, daß nach Irenäus der Spiritus sanctus aus dem ersten Engel, der bei dem Monogenes steht, hervorgegangen sei und zugleich Sophia und Prunikos genannt werde, während

nach unserm Texte die Sophia die letzte von den zwölf Äonen ist, die bei dem Autogenes stehen und zwar im vierten Lichte des Êlêlêth. In der Vorlage des Irenäus muß also eine kleine Abweichung vorhanden gewesen sein, denn gerade bei ihm treten der erste Engel und der Monogenes ganz unvermittelt auf, da sie nirgends vorher genannt sind; frei kann er sie nicht erfunden haben, denn der Autogenes führt nach dem koptischen Texte auch den Beinamen Monogenes, und das erste Licht Harmozêl heißt daneben „der Engel des Lichtes". Ob aber in der Vorlage des Irenäus die Sophia, die Prunikos und der Spiritus sanctus identische Größen gewesen sind, möchte ich bezweifeln; wenigstens erweckt hier der koptische Text den Eindruck der Ursprünglichkeit, wonach die Sophia von sich aus den Geist offenbart, ohne daß also das *πνεῦμα* (dies muß das *πνεῦμα ἀόρατον* sein) ihr zugestimmt, wie es sonst bei den übrigen Emanationen der Fall war; deshalb hat auch ihr *σύζυγος*, d. h. das aus ihr hervorgegangene männliche *παρθενικὸν πνεῦμα*, auch „heiliger Geist" genannt, keine *συμφωνία* mit ihr gehabt. Spiritus sanctus und Sophia sind also nicht identisch; ebensowenig führt die Sophia den Beinamen Prunikos, vielmehr ist das *προύνικον* ein in ihr befindlicher Zustand, nämlich das geile Verlangen nach ihrem männlichen *σύζυγος*. Als Frucht dieses Zustandes geht ein *ἔργον* hervor, (denselben Ausdruck gebraucht Irenäus, wie er auch von einem non invenire conjugem, von einem Handeln sine bona voluntate patris = *ἄνευ εὐδοκίας πατρός* spricht) das in Übereinstimmung mit Irenäus *Πρωτάρχων* heißt, in unserem Ms. noch genauer mit dem bekannten Namen Jaldabaoth bezeichnet wird. Beide berichten weiter, daß dieses Opus von der Mutter eine große Kraft genommen, sich von ihr getrennt und für sich als Wohnort einen Äon geschaffen habe. Irenäus paraphrasiert mehr, als daß er exzerpiert, und wird sichtlich immer kürzer. Diese Tatsache gewinnt noch deutlichere Gestalt bei dem Schlußbericht: Et cum sit ignorantia, fecisse eas quae sunt sub eo potestates et angelos et firmamenta et terrena omnia. Deinde dicunt adunitum eum Authadiae, generasse Kakian, Zelon et Phthonum et Erinnyn et Epithymiam. Generatis autem his mater Sophia contristata refugit et in altiora secessit et fit deorsum numerantibus octonatio. Illa igitur secedente se solum opinatum esse et propter hoc dixisse: Ego sum Deus zelator, et praeter me nemo est (cf. Theod.: *Τοῦτον δὲ τῇ*

Αὐθαδείᾳ συναφθέντα τὴν Κακίαν ἀπογεννῆσαι, καὶ τὰ ταύτης μόρια). In der Originalschrift war diese Partie ganz detailliert behandelt, wenn wir lesen: „Und er (sc. Jaldabaoth) verband sich mit der *ἀπόνοια*, die mit ihm, und erzeugte die *ἐξουσίαι*, die unter ihm, zwölf Engel, indem der Äon eines jeden von ihnen nach dem Typus der unvergänglichen Äonen. Und er schuf einem jeden von ihnen sieben Engel und die dreikräftigen Engel, die sämtlich unter ihm, sind 360 *ἀγγελίαι* gemäß der Gestalt des ersten Typus, der vor ihm. Die *ἐξουσίαι* nun, als sie sich offenbart hatten in dem *ἀρχιγενέτωρ*, dem ersten Archon (= *πρωτάρχων*) der Finsternis aus der Unwissenheit dessen, der sie gezeugt — dies sind ihre Namen: der erste ist Jaôth, der zweite Hermas, d. h. das Auge des Feuers, der dritte Galila, der vierte Jôbêl, der fünfte Adonaios, der sechste Sabaoth, der siebente Kainan und Kaê, der genannt wird Kain, welches ist die Sonne, der achte Abiressine, der neunte Jôbêl (sic!), der zehnte Harmupiaêl, der elfte Adonin, der zwölfte Belias. Sie alle haben noch andere Namen infolge der *ἐπιθυμία* und *ὀργή*; diese alle aber haben noch andere Doppelnamen, die man ihnen gibt, die ihnen gegeben sind durch den Glanz (?) des Himmels; diese aber gemäß der Wahrheit, die ihre *φύσις* offenbart. Und Saclas[12]) nannte sie mit diesen Namen nach der *φαντασία* und ihrer Kraft — in Zeiten sie . . . . und werden schwach, in andern sind sie kräftig und wachsen. Und er befahl, daß sieben Könige herrschen über die Himmel und fünf über das Chaos der Amente. Die Namen aber der Herrlichkeit (? Lobpreises) derer die über die sieben Himmel, sind diese: der erste ist Iaôth mit Löwengesicht, der zweite Eloaios mit Eselsgesicht, der dritte Astaphaios mit Hyänengesicht, der vierte Jaô mit siebenköpfigem Schlangengesicht, der fünfte Adonaios mit Drachengesicht, der sechste Adoni mit . . . . . . gesicht, der siebente Sabbataios mit leuchtendem Feuerflammengesicht. Dies ist die Siebenheit des Sabbats; diese sind es, die die Welt regieren. Jaldabaoth aber, der mit den vielen Gestalten, so daß er sich in allerlei Gesichter offenbart, wie es ihm gefällt, bestimmt für sie von seinem eigenen Feuer und seiner Kraft; von dem reinen Lichte der Kraft, das er von der Mutter geraubt, gab er ihnen

[12]) Der Name Saclas begegnet bei Epiphanius h. 26, 10 (sog. Gnostiker) als Archon der Hurerei im zweiten Himmel.

nicht. Deswegen beherrschte (?) er sie, wegen . . . . der Mutter, deswegen nennen ihn alle »Gott«, der ungehorsam gegen die *ὑπόστασις*, aus der er entstanden war. Und er verband mit den *ἐξουσίαι* die sieben Kräfte; indem er sprach, entstanden sie, und er benannte sie und setzte *ἐξουσίαι* ein, er begann von oben: die erste (sc. Kraft) nun ist die *πρόνοια* bei dem ersten Jaôth, die zweite ist die Gottheit bei dem zweiten Eloaios, die dritte ist die Güte bei dem dritten Astaphaios, die vierte ist das Feuer bei dem vierten Jaô, die fünfte ist die Herrschaft bei dem fünften Sabaoth, die sechste ist die [*σύνεσις*] bei dem sechsten Adonaios, die siebente ist die *σοφία* bei dem siebenten Sabbataios. Diese haben ein *στερέωμα* gemäß der [Gestalt der *στερεώματα*] und einen Äon gemäß der Gestalt der Äonen, die von Anfang an existierten in dem Typus der Unvergänglichen. Er sah aber die Schöpfung, die unter ihm, und die Menge Engel, die unter ihm, die aus ihm entstanden waren, und sprach zu ihnen: »Ich bin ein eifernder Gott, außer mir ist niemand«, indem er bereits den Engeln, die unter ihm, anzeigte, daß noch ein anderer Gott existiert; denn wenn kein anderer existierte, gegen wen würde er eifern?")

Mit diesem charakteristischen Ausspruch des Jaldabaoth, der mit dem alttestamentlichen Gott identifiziert wird, schließt Irenäus, wie wir oben gesehen haben, sein Exzerpt. Nur in einem Punkte bietet unser Ms. keine Parallele zu Irenäus, daß nämlich der Protarchon in Vereinigung mit der *αὐθάδεια* gezeugt habe *κακία, ζῆλος, φθόνος, ἐριννύς* und *ἐπιθυμία*, während umgekehrt Irenäus die Zeugung der sieben Planetenmächte ganz übergeht. Da es sich hier um fünf Wesen handelt, können darunter meines Erachtens nur die fünf Herrscher des Chaos der Amente verstanden werden, deren Namen wahrscheinlich in unserm Ms. ausgefallen sind. Was dagegen Irenäus über die Scham der Sophia berichtet, lesen wir erst in dem nachfolgenden Abschnitte. Dadurch wird nun evident, daß die von Irenäus benutzte Originalschrift ebenfalls über das von ihm gegebene Exzerpt hinausreichte. In diesem zweiten Teile des Apokryphon Johannis ist ausführlich von der Erschaffung des Menschen die Rede und wird das Schicksal des Menschengeschlechts in Parallele zu dem Bericht der Genesis bis auf die Zeit nach der Sündflut gestreift. Hier geht der einförmige Bericht in die dialogische Form über, indem Johannis verschiedene Fragen stellt, die von Christus

jedesmal beantwortet werden. Dieser Abschnitt ist für den Forscher des Gnostizismus von ganz hervorragendem Interesse; denn wir lernen hier die Methode kennen, wie man den Wortsinn des Alten Testaments durch allegorische Deutungen zu entwerten verstand, eine Methode, die die Gnostiker auf dem Boden Ägyptens resp. Alexandriens gelernt haben.

Wie aber ist es nun zu erklären, daß Irenäus seinen Lesern gerade dieses wichtige Stück vorenthalten hat? Die Lösung gibt uns das folgende Kapitel 30 an die Hand; daselbst liefert nämlich Irenäus ebenfalls auf Grund einer ihm vorliegenden Originalschrift ein umfangreiches Exzerpt, und zwar aus einer Schrift, die nur eine Abart der in Kap. 29 geschilderten gnostischen Sekte repräsentiert, darum auch Irenäus diese mit den Worten einführt: Alii autem rursus portentuosa loquuntur. Dieses Original behandelte in ausführlicher Weise nicht allein die Kosmologie, sondern auch die Anthropologie und Soteriologie. Hier nahm die Geschichte von der unteren Sophia und dem Jaldabaoth einen großen Raum ein; hier las Irenäus die Namen der sieben Planetenmächte, die neben Jaldabaoth eingeführt werden als Jao, Sabaoth, Adoneus, Eloeus, Horeus und Astaphaeus; hier war die Erschaffung des Menschen und die Menschheitsgeschichte bis auf die Zeit Christi noch eingehender dargestellt, und auch die Stellung zum Alten Testament war die gleiche. Das alles hat meines Erachtens den Irenäus bewogen, um der lästigen Wiederholung zu entgehen, das Exzerpt im Kapitel 29 mitten im Texte abzubrechen.

Heute sind wir auch imstande, die gnostische Sekte, welche diese Literaturwerke produziert hat, mit Bestimmtheit anzugeben; es sind nämlich die Sethianer, denen bereits Theodoret h. f. I, 14 das von Irenäus in Kapitel 30 behandelte System zuschreibt[13]), während er die Gnostiker von Kapitel 29 unter dem Sammelnamen Barbelioten, Borborianer, Naassener, Stratiotiker, Phemioniten registriert, d. h. unter Namen, die Epiphanius zum größten Teil aufgebracht hat. Epiphanius selbst hat die Nachrichten des Irenäus in Kap. 29 nicht verwertet und die von Kapitel 30 in h. 25, 5 ganz oberflächlich exzerpiert, da ihm für diese Sekten eine umfangreiche Literatur aus persönlicher Kenntnis zur Verfügung stand. Diese verschiedenen Gruppen, welche man unter

---

[13]) *Οἱ δὲ Σηθιανοὶ οὓς Ὀφιανοὺς ἢ Ὀφίτας τινες ὀνομάζουσιν.*

dem Namen *Γνωστικοί* zusammenfassen kann, hatten sich in zahlreichen Kultvereinen von Syrien aus über Palästina und Ägypten ausgebreitet und entfalteten noch zu Epiphanius' Zeiten eine rege propagandistische Tätigkeit. Zu ihnen gehörten auch die Sethianer, die — und das ist ein hochwichtiger Beitrag zur Geschichte des Gnostizismus — in Ägypten sich aus einem Kultverein zur Schule emporgeschwungen haben und deshalb die nächste Verwandtschaft zu den Valentinianern zeigen. Ob sie zu dieser Entwicklung unter dem Einfluß des Valentinianismus oder von selbst unter dem Einfluß der geistigen Atmosphäre Alexandriens fortgeschritten sind, wird man schwerlich mit Sicherheit bestimmen können, denn die Worte, mit denen Irenäus c. 31, 5 seine geschichtliche Studie über die Valentinianer abschließt: a talibus matribus et patribus et proavis eos, qui a Valentino sint . . . . . necessarium fuit manifeste arguere et in medium afferre dogmata ipsorum — sind nicht auf die Wagschale zu legen, da ja die älteren Sekten unbedingt von den späteren beeinflußt sind. Daß aber in Wahrheit das Apokryphon Johannis in sethianischen Kreisen entstanden ist, lehrt die oben S. 329 übersetzte Stelle, derzufolge Seth über das zweite Licht Ôroiaêl gesetzt ist und sich im dritten Äon der Same des Seth, d. h. die Seelen der Heiligen, die ihre Vollendung erkannt haben, befinden. Demgemäß verehren die besagten Gnostiker den Seth als den Träger des oberen Lichthauches und rechnen sich zu dem *σπέρμα* des Seth, das die Anwartschaft auf die Aufnahme in die obere Welt besitzt. Eine ähnliche Stellung nimmt auch nach Irenäus c. 30, 5 Seth ein: Post quos (sc. Kain und Abel) secundum providentiam Prunici dicunt generatum Seth, post Noream.

Kehren wir nun am Schluß zu Irenäus und zu dem von ihm benutzten Werk zurück, so sind wir durch die Entdeckung der gnostischen Schrift in koptischer Übersetzung zum ersten Male in den Stand gesetzt, die Darstellung eines gnostischen Systems an dem Original zu kontrollieren. Wenn auch die koptische Version das griechische Original nicht in jeder Hinsicht getreu überliefert hat — eine Übersetzung, zumal bei einem so schwierigen Stoffe, trägt immer sekundären Charakter an sich — und wir an einer Reihe von Stellen Trübungen der Überlieferung konstatieren konnten, so unterliegt es nach den obigen Parallelen keinem Zweifel, daß die von Irenäus exzerpierte gnostische Schrift mit unserm Apokryphon Johannis identisch ist. Und bei näherer

Prüfung kann man nicht ableugnen, daß Irenäus sich die größte Mühe gegeben hat, den Inhalt möglichst im Anschluß an den Wortlaut des Textes zu reproduzieren; nirgendswo läßt sich eine beabsichtigte Entstellung der gegnerischen Ansichten konstatieren. Und doch hätten sich die Sethianer bei der Lektüre des Exzerptes lebhaft beklagen können, daß Irenäus sich nur um die Namen der einzelnen Äonen gekümmert, die tiefer liegenden Gedanken aber übergangen habe. Gerade das Intime, die inneren psychologischen Momente bei dem Entwicklungsprozeß, man möchte sagen, der eigentümliche Duft, der über den Gedankengebilden lagert, kommt nicht zum Ausdruck. Und was von dem vorliegenden Exzerpte gilt, das gilt in noch höherem Maße von der Gesamtdarstellung der valentinianischen Lehren, die ja an Gedankenreichtum und Tiefe der Spekulationen die übrigen gnostischen Systeme weit überragten. Deshalb redet unser Originalwerk eine deutliche Sprache, daß nämlich die Kenntnis der gnostischen Ideenwelt uns verhüllt sein wird, so lange nicht die Originalquellen selbst uns zur Verfügung stehen. Eine zukünftige Publikation des „Apokryphon Johannis" wie der „Sophia Jesu Christi", jenes zweiten im Codex Berolinensis enthaltenen Originalwerkes, wird der Forschung neue Perspektiven über den spekulativen Gehalt der gnostischen Ideenwelt eröffnen, und nicht zuletzt wird die Geschichte des Gnostizismus, insbesondere das Verhältnis der Sethianer zu den Valentinianern auf dem Boden Ägyptens aufgehellt werden. Denn als Entstehungsort unsrer Schrift möchte ich Ägypten statuieren. Auf welchem Wege dann das griechische Original um 185 in die Hände des Irenäus gelangt sein mag, wird ebenso wie in vielen Punkten die Geschichte der Wanderung der gnostischen Sekten in Dunkel gehüllt bleiben.



Zur Entlassung de Wettes.

Von

Max Lenz.

Unsere Kenntnis über den Fall de Wette, wie man heute sagen würde, beruhte bisher im wesentlichen auf der Aktensammlung, welche der seines Amtes so jäh Entsetzte in Weimar, seiner Heimat, wohin er seine Zuflucht genommen hatte, im Januar 1820 herausgab [1]). Den Gedanken, seine Angelegenheit der Öffentlichkeit zu unterbreiten, hatte er gefaßt, sobald durch die schroffe Ablehnung der Fürbitte, welche der Senat für ihn an den König gerichtet hatte, die Unabänderlichkeit seines Schicksals evident geworden war; und es war der König selbst, gegen den er ihn zuerst aussprach, in dem ergreifenden Schreiben vom 16. Oktober, worin er von ihm und seinem Dienste Abschied nahm [2]). Er verehre, so heißt es darin, den Königlichen Willen als den unabänderlichen Spruch eines ihm ungünstigen Schicksals, und füge sich mit Geduld und Ergebung in das, was ihm beschieden sei: „Nur, was selbst dem durch förmlichen Richterspruch verurteilten Unschuldigen noch übrig gelassen ist, nehme ich in Anspruch, indem ich hiermit auf mein Gewissen und im Angesicht Gottes vor Eurer Majestät Königlichem Thron erkläre, daß ich unschuldig bin. Diese Erklärung wird mir Eurer Majestät Gerechtigkeitsliebe zu gut halten, ja Allerhöchstdieselben werden es mir nicht verargen, wenn ich dieselbe Erklärung durch die einfache Darlegung der Tatsachen mittelst des Drucks vor dem deutschen Publikum abgebe."

Dies ist nicht anders zu verstehen, als daß de Wette

[1]) Aktensammlung über die Entlassung des Professors D. de Wette vom theologischen Lehramt zu Berlin. Zur Berichtigung des öffentlichen Urteils von ihm selbst herausgegeben. Leipzig 1820. Die Vorrede aus Weimar, vom 10. Januar.

[2]) Immediateingabe, Berlin, den 16. Oktober 1819, Nr. X der Sammlung.

Anfangs an eine wirkliche Erzählung seines Falles gedacht hat. Und so wurde es denn auch von dem König aufgefaßt, der daraufhin verfügte, daß das Manuskript der betreffenden Schrift zunächst der Zensurbehörde einzureichen, und danach noch dem Kultusminister zur Superrevision zu überweisen sei[3]). Unterdessen aber hatte de Wette bereits unter dem 19. Oktober den Senat in derselben Angelegenheit um seine Fürsprache bei dem Minister ersucht und sich hierbei so ausgedrückt, als ob er nur an den Abdruck der Akten denke und allein davon geschrieben habe. „Meine Sr. Majestät", so schreibt er, „offen zu erkennen gegebene Absicht, die Aktenstücke meines Handels drucken zu lassen, wird hoffentlich weder die Allerhöchste Mißbilligung, noch auch Hindernisse finden; und ich ersuche einen hochverehrten Senat, mich in der Vervollständigung derselben insoweit zu unterstützen, als es die Amtspflicht und Schicklichkeit erlaubt[4])." Ich weiß nicht, wie dieser Widerspruch anders aufzulösen ist, als durch die Annahme, daß de Wette, trotz jenes bestimmten Hinweises auf die Eingabe an den König, zunächst wirklich an eine Darstellung des Tatbestandes gedacht und erst bei näherer Überlegung und nach Rücksprache mit den Freunden, wohl im Hinblick auf die Zensurgefahr, zu dem Entschluß gelangt ist, fürs erste die Akten selbst sprechen zu lassen, die Darstellung aber einer späteren Zeit vorzubehalten[5]).

---

[3]) Altenstein an de Wette, 23. Oktober, Nr. XIV: „Damit diese Schrift nicht eine Verteidigung der in Ihrem Briefe an die Justizrätin Sand über die von ihrem Sohne verübte Mordtat ausgesprochenen verbrecherischen Grundsätze enthalte, wodurch unbewährte Gemüter irregeleitet werden könnten."

[4]) 19. Oktober, Nr. XIII.

[5]) Darauf deutet schon die Art hin, wie er an demselben Tage seinem Freunde Fries über sein Vorhaben berichtet (Henke, Jakob Friedrich Fries, S. 362): „Ich habe nun", so schreibt er diesem, „unter Beteuerung meiner Unschuld vom König Abschied genommen, und erklärt, daß ich mich vor dem deutschen Publikum verteidigen und die mir aufgelegte Strafe mutig tragen werde;" und weiterhin, ganz getrennt hiervon: „Die Aktenstücke lasse ich drucken." Daß er sich aber auch später noch mit dem Gedanken daran getragen hat, beweist die Anmerkung zu Nr. XV der Aktensammlung, S. 42: „Dieses" (daß der Brief an Frau Sand durch Abschriften vervielfältigt in mancherlei Hände kommen würde) „ist aber nicht der Fall gewesen, wie ich noch dem Publikum beweisen werde." Die Antwort auf die Verfügung des Ministers vom 23. Oktober (Nr. XVI, 28. Oktober) steht damit nicht im Widerspruch: „Dem Allerhöchsten Befehle . . . sehe ich mich außer Stand Folge zu leisten, da ich mich nicht in dem Falle befinde, eine solche Druckschrift,

Der Senat zögerte nicht, den Wunsch des scheidenden Kollegen zu erfüllen; am 21. Oktober wandte er sich an den Minister, indem er die Aktenstücke nannte, deren Auslieferung an de Wette unbedenklich sein würde, da es im Grunde etwas bloß Zufälliges sei, daß sie ihm nicht schon früher mitgeteilt wären. Es waren dies folgende: die Verfügung des Ministers zur Vernehmung de Wettes vom 28. und die ihr zugrunde liegende Kabinettsorder vom 26. August, das Protokoll der Vernehmung selbst (28. August), zwei Reskripte des Ministers an den Senat und an den Rektor vom 2. Oktober nebst der gleichzeitig übersandten Kabinettsorder vom 30. September, worin die Entlassung de Wettes befohlen war, endlich die Immediateingabe des Senats an den König vom 4. und dessen Antwort vom 6. Oktober. Der Minister nahm sich Zeit zur Antwort; am 13. November aber gab er, und zwar, wie es scheint, ohne erst höheren Orts darum angefragt zu haben, seine Zustimmung; nur die Eingabe des Senats an den König vom 4. Oktober nahm er davon aus[6]). De Wette ließ dann seinerseits fort die beiden Reskripte Altensteins vom 2. Oktober und die Kabinettsorder vom 30. September, die aber in der Verfügung des Ministers an ihn selbst vom 2. Oktober (Nr. VI) wörtlich enthalten ist; so daß er also von den ihm mitgeteilten Aktenstücken nur die Kabinettsorders vom 26. August und 6. Oktober, das Ministerialreskript vom 28. August und das Protokoll vom selben Tage (Nr. I, II, IV, IX) aufgenommen hat; alles andere sind Eingaben, Verfügungen oder Briefe, die von ihm persönlich herrührten oder an ihn gerichtet waren.

Die Eingabe des Senats an den König vom 4. Oktober ist aber nicht das einzige von der Regierung zurückgehaltene Aktenstück. Sondern die Akten, die aus dem Fall erwuchsen, sind beträchtlich reicher; und wenn, was sie noch enthalten, auch keineswegs ausreicht, um darauf eine die Motive allseitig entwickelnde Darstellung aufzubauen, so fällt doch genug des neuen Lichtes auf diese für die Geschichte der Berliner Universität so

wie Se. Majestät voraussetzen, ausgearbeitet zu haben. Übrigens würde sie keine Verteidigung verbrecherischer Grundsätze enthalten, die ich niemals ausgesprochen habe." — Wir werden die kleine Umstellung der Tatsachen, die sich der Bedrängte damit seinen Verfolgern gegenüber erlaubt hat, ihm nicht so schwer anrechnen dürfen.

[6]) Vgl. u.

bedeutungsvolle Katastrophe, um eine Publikation der wichtigsten noch fehlenden Stücke mit verbindendem Text zu rechtfertigen. Ich tue dies um so lieber, als ich dadurch eine größere Darstellung, die ich vorbereite, eben diese Geschichte, entlaste, sowohl von den Urkunden selbst, wie von dem kritischen Detail, das an dieser Stelle nicht zu entbehren ist, dort aber nur als Vorarbeit zu verwenden wäre. Das Material gaben die Ministerialakten (jetzt im Geheimen Staatsarchiv), die Universitätsregistratur und der Aktennachlaß des Fürsten Wittgenstein im Königlichen Hausarchiv.

I.

Fast das wichtigste, was die neuen Quellen bringen, ist die Tatsache, daß de Wette schon, bevor sein Brief an die Frau Sand, der ihm zum Uriasbrief wurde, in die Hände der Regierung fiel, wiederholt vor die zur Untersuchung der angeblichen demagogischen Umtriebe eingesetzte Kommission zitiert worden ist.

Am 7. Juli war der vom Fürsten Wittgenstein lange und sorgfältig vorbereitete Schlag gefallen; in der frühesten Morgenstunde waren seine Häscher in die Wohnungen der jungen Leute eingedrungen, in denen er die Verschwörer gegen die deutschen Monarchien witterte oder aus deren Papieren er Aufklärung über die Verzweigungen der großen Konspiration erhoffte, an die er glaubte oder zu glauben wünschte. Es waren die Doktoren Georg Ludwig Rödiger, Jung, beides Schüler von Fries, und Karl Bader aus Freiburg, die Studenten Wilhelm Wesselhöft und Gustav Asverus, auch diese beiden alte Zuhörer des Jenenser Philosophen, stud. jur. David Ulrich aus Zürich und stud. med. Karl Düring aus Darmstadt; ferner der Gardehauptmann Hans Rudolph von Plehwe und der Referendarius Leopold von Henning. Was sich nur an Schriftlichem in den Wohnungen der Überfallenen vorfand, auch die Kollegheft der Studenten und die Papiere ihrer Stubenkameraden, wurde von den Gensdarmen und Polizeisergeanten zusammengerafft, versiegelt und auf das Polizeiministerium gebracht. In Haft genommen wurde der noch immatrikulierte Dr. Bader, ein Mediziner, der von Karlsruhe her als Stifter des „revolutionären“ Vereins in Freiburg denunziert worden war; er kam auf die Hausvogtei. Ferner gleich damals wohl Herr von Plehwe, der Freund Jahns und Verehrer Schleier-

machers, der wunderlichste aller der jungen Schwärmer für Gott, Freiheit und Vaterland, den Wittgenstein schon länger polizeilich hatte überwachen lassen und der in Militärarrest genommen wurde; und am 8. Juli, auf Grund der in ihren Papieren angeblich gefundenen Tatsachen, Dr. Jung, Lehrer der Chemie an der Kriegsschule, der an dem von Plehwe gestifteten Verein teilgenommen und Bader in denselben eingeführt haben sollte, Dr. Rödiger und der Referendar von Henning, der seit dem Herbst 1818 in Berlin bei Hegel Philosophie trieb und eben im Begriff war, sich als dessen Repetent an der Universität eine Stellung zu schaffen. Was Plehwe zu viel hatte, besaß Henning eher zu wenig. Von mystisch-schwärmerischem Wesen war nichts in ihm; aber er war, obschon geborener Thüringer, ein Enthusiast für Preußen, unter dessen Fahnen er gegen Frankreich gefochten hatte, und dem er dann als Berliner Universitätslehrer nahezu ein halbes Jahrhundert königstreu und konservativ wie kaum ein zweiter gedient hat. Allen übrigen wurden nur ihre Papiere vorenthalten, zugleich aber die ehrenwörtliche Verpflichtung auferlegt, sich nicht aus der Stadt zu entfernen [7]).

Der Senat der Universität, dem die Polizeiintendantur sofort Meldung von dem Geschehenen machte, und den der Rektor Weiß, der Mineraloge, noch an demselben Tage zu einer außerordentlichen Sitzung berief, nahm sich seiner Angehörigen mit dem wärmsten Eifer an. Ohne den Anspruch zu erheben, die Untersuchung vor das eigene Forum zu ziehen, ersuchte er dennoch die zuständigen Behörden, die Minister der Justiz und der Polizei, einen Kommissarius in die auf unmittelbaren Befehl des Königs gebildete Untersuchungskommission entsenden zu dürfen, welche zunächst nur aus dem Regierungsrat Grano und dem Justizrat Schmidt als dem Vertreter des Justizministeriums bestand. Aber der Erfolg entsprach diesen Bemühungen nicht. Der Justizminister v. Kircheisen und der Direktor im Polizei-

---

[7]) Unter den Quellen hierfür hat besonderen Wert die Eingabe Wittgensteins an den König vom 24. Juni (im Hausarchiv, Acta des Fürsten Wittgensteins, Die demagog. Umtriebe betr. I). Sie bildete den Ausgangspunkt für die ganze Verfolgung. Wittgenstein gewann zunächst Hardenberg, der schon am 30. Juni seine Zustimmung gab, und beide dann den König, der sich nicht ganz leicht dazu verstand (Akten ebenda. Dazu Hardenbergs Tagebuch im Geh. St.-A.). Über L. v. Henning auch sein Curriculum vitae aus dem Sommer 1820 (Kult.-Min. Personal. U I Litt. H.).

ministerium Herr von Kamptz, der in Abwesenheit seines Chefs die Geschäfte führte (denn Wittgenstein war nach dem Überfall am 9. Juli mit dem König nach Teplitz abgereist), wiesen den Antrag schroff ab; und von dem eigenen Minister, an den sich der Senat um Unterstützung seines Anliegens gewandt hatte, erhielt er statt dessen einen scharfen Verweis, weil er sich mit dem an sich „ebenso unstatthaften als unrätlichen" Antrage an fremde Ministerien gewandt habe, statt den ordnungsmäßigen Weg über das vorgesetzte Ministerium einzuhalten.

Unterdessen ging die Verfolgung fort. Am 12. wurde bei dem Buchhändler Georg Reimer, der selbst verreist war, Haussuchung gehalten; vergebens trat Eichhorn, einst der Syndikus der Universität, für die bedrängte Frau des Freundes ein. Am folgenden Tage wurde der junge Franz Lieber verhaftet, und in der Nacht zum 14. Juli Jahn, als der Hauptverschwörer, den Wittgenstein und Hardenberg schon im vergangenen Herbst in Aachen auf die Proskriptionsliste gesetzt hatten[8]). Am 14. bekam die Polizei endlich den Ulrich zu fassen, den Wittgenstein in seiner Immediateingabe vom 24. Juni gemeint hatte; denn es hatte sich, was der Senat gegen Herrn von Kamptz schon vermutet, dieser aber bisher hochmütig zurückgewiesen hatte, herausgestellt, daß man in dem jungen Züricher Juristen einen ganz Unbeteiligten ergriffen hatte. Auch gegen Asverus und Wesselhöft meinte man jetzt genügendes Material zusammen zu haben, um sie festnehmen zu können; in der Nacht zum 15. wurden beide zu den Übrigen in die Hausvogtei gebracht.

In dieser Zeit, der Tag ist unbestimmt, ward auch de Wette zum erstenmal vor die Untersuchungskommission geladen. Der Verdacht gegen ihn kam ebenfalls von Plehwe her, an dessen Montagsgesellschaft er teilgenommen haben sollte. Er mußte in der Tat einräumen, daß er im Laufe des Winters einmal bei diesem sehr harmlosen Kränzchen, man nannte es das „blaue Vergnügen", zugegen gewesen war; er mag dann selbst die Lust verloren haben, den Besuch zu wiederholen, da seiner kritischen Natur das unklare Wesen dieses Mystikers wenig zugesagt haben wird. Auch die Kommission wußte mit dieser Tatsache offenbar nichts anzufangen, und so ließ man den Verdächtigen

---

[8]) Darüber ein sehr wertvoller Briefwechsel zwischen beiden in Wittgensteins Nachlaß.

zunächst wieder laufen [9]). Daß man aber ihn und seinen Kollegen Schleiermacher scharf im Auge behielt, konnten beide wahrnehmen, als am 19. Juli die Staatszeitung einen Artikel brachte, in dem sie selbst mit kaum mißzuverstehenden Andeutungen als die eigentlichen Väter des deutschen Jakobinertums denunziert waren [10]). Diesen Anwurf beschloß die theologische Fakultät denn doch nicht auf sich sitzen zu lassen. Auch ohne Quellenzeugnis könnten wir wohl behaupten, daß vor allem Schleiermacher, mehr wohl noch als de Wette, hinter diesem Beschluß gestanden hat. Er wußte, daß die Reaktionäre auch ihm an den Leib zu kommen suchten, wie es das Gerücht bereits weithin, nicht ohne Übertreibung, verbreitete. Aber das konnte ihn nicht abschrecken; gerade in solchen Momenten wuchsen dem großen Theologen die Kräfte und kamen alle starken und freien Seiten seiner Natur hervor. Wie sehr er der Wortführer seiner Fakultät war, lehrt uns das Anschreiben derselben an den Minister, in dem sie über jenen Angriff Klage führte, nicht ohne der Rücksichtslosigkeit der Untersuchungsrichter mit der Ladung de Wettes um eines so geringfügigen Anlasses willen zu erwähnen. Denn obschon nicht Dekan (dies war Marheineke), hat Schleiermacher dennoch das Konzept dieses Schreibens entworfen. Es mag die Reihe unserer Urkunden eröffnen.

1. Die Theologische Fakultät an das Ministerium der geistlichen pp. Angelegenheiten. Entwurf. (Univ.-Archiv, Theol.

---

[9]) Schon in dem Brief an Fries vom 20. Juli bezeugt (Henke S. 361): „Ich bin auch vernommen worden wegen einer Gesellschaft, die Plehwe montäglich hält, und die ich auch einmal besucht habe; man hält sie für einen politischen Verein. Es ekelt mich von dieser Sache weiter zu schreiben.“ Dazu s. u.

[10]) Übrigens war dieser Artikel bereits eine Abmilderung und Berichtigung des von Kamptz herrührenden ebenso plumpen wie vorschnellen Angriffes gegen Jahn in der Vossischen Zeitung und auf Hardenbergs spezielle Veranlassung eingerückt. Darüber Hardenberg an Wittgenstein, 20. Juli, mit einem Schreiben an den König in Abschrift, im Nachlaß Wittgensteins. „Die Bekanntmachung“, schreibt der Staatskanzler an Wittgenstein, „war nötig, um allerlei unnützen Gerüchten zu steuern. Sonst ist in Berlin alles ruhig. Der gute Kamptz ist es nicht. Seine unvorsichtige Bekanntmachung wegen Jahn hat keinen guten Eindruck gemacht, da er Beschuldigungen aus den Papieren anderer für erwiesene Tatsachen ausgegeben hat“ etc. Kamptz erhielt die Anweisung, schlechterdings nichts mehr ohne ausdrückliche Anweisung des Staatskanzlers bekannt zu machen.

Fak. F. Nr. 4 vol. I. Ausfertigung im Geh. St.-A., R. 76. V. Sect. II. Berlin. Universitäts-Sachen. XII. Nr. 7.)

Der offizielle Artikel über die seit kurzem ergriffenen polizeilichen Maßregeln in Nr. 58 der Staatszeitung gibt die Nachricht, „daß echt jakobinische Lehren und Äußerungen zum Teil aus Federn geflossen, welche zur Verbreitung der Grundsätze der Religion und Moral bestimmt sind“.

Diese Ausdrücke können vorzüglich nur von Predigern und von akademischen Lehrern der Theologie verstanden werden. Das ihnen Vorangehende besagt auch für einen aufmerksamen Leser keineswegs, daß die gemeinten Äußerungen nur von Ausländern herrührten, und auch die spätere Stelle

> „So weit die Sache jetzt schon vorliegt, ist kein ruhiger Staatsbürger von diesem schädlichen Gift ergriffen“

gewährt eine solche Beruhigung nicht; sondern jeder kann sich demnach berechtigt halten, die früheren Worte auch auf inländische und hiesige Geistliche und akademische Theologen zu deuten, von denen er etwa meint, sie seien schon sonst für unruhig gehalten worden.

Die unterzeichnete Fakultät findet daher zu ihrem tiefsten Schmerz, daß jene offiziellen Äußerungen den ganzen Stand, dem sie angehört, einem Verdachte preisgeben, den nun jeder Schmähsüchtige nach Belieben auf jeden Einheimischen und Auswärtigen, der ihm mißfällig ist, mit geheimnisvoller Berufung auf das, was noch aus den Akten zum Vorschein kommen werde, hinlenken kann. Da nun überdies die Kommission, von welcher die Untersuchung geleitet wird, sich sehr rücksichtslos erlaubt hat, behufs einer ganz geringfügigen Auskunft ein Mitglied der Fakultät vor sich zu laden: so halten wir es um so mehr für unsere Pflicht, Ein hohes Ministerium vertrauensvoll zu unserm Schutz aufzurufen, und bitten daher Hochdasselbe ganz gehorsamst,

> durch das hohe Staatsministerium, welches in dieser Angelegenheit sicherm Vernehmen nach auch anderweitig schon schützend aufgetreten ist, eine beruhigende öffentliche Erklärung hochgeneigtest dahin zu bewirken, „daß jene verdachterweckende Äußerung auf die Fakultät durchaus keine Anwendung erleide“.

Ein hohes Ministerium wird gewiß in dieser gehorsamsten Bitte nur die Treue der Fakultät anerkennen, vermöge deren sie ein großes Gewicht auf offizielle Erklärungen legt, und den Wunsch, zu einer Zeit, wo der einmal aufgeregte Argwohn auch

das reinste nicht verschont, ihren Ruf so unverletzt zu erhalten, als sie sich bewußt ist, es zu verdienen[11]).

Auch Altenstein hatte es mittlerweile vorgezogen, dem Gang der Dinge aus der Ferne zu folgen; er suchte in Pommern Erholung von den Aufregungen der letzten Wochen, die ihn, wie er dem Staatskanzler gestand, bis ans Ende seiner Kräfte gebracht hatten[12]).

Seine Räte waren sehr geneigt, den Professoren beizustehen. Zwei Schreiben, die unter den Ministerialakten im Entwurf liegen, bestätigen das auf eine höchst interessante Weise. Ihr Verfasser war Geheimrat Frick, in dem die Universität ihren besondern Freund sehen durfte. Ich lasse beide ohne weiteres folgen, da sie für sich selber sprechen.

2. Das Ministerium der geistl. pp. Angel. an die Theologische Fakultät der Universität zu Berlin. Berlin, 2. August 1819. Entwurf. (Geh. St.-A., a. a. O.)

Die Bekanntmachung in dem 58. Stück der Staatszeitung, über welche die Fakultät unter dem 23. v. M. Beschwerde geführt hat, enthält eine nach der Ansicht des Ministerii sehr bedeutende

---

[11]) Das Konzept ist unterzeichnet bloß von Neander und de Wette. In der Ecke unten rechts steht: concep. Schleiermacher 23./7. 1819; links der Kanzleivermerk: „Erhalten den 25. ej., mund. den 26. ej.".

[12]) 20. Juli. K. H.-A., Rep. XLIX, Acta des Fürsten Wittgenstein betr. die demagog. Umtriebe und geh. Verbindungen in Deutschland, vol. I:

„Ich überzeuge mich auch, daß ohne Nachteil für die Sache keine speziellen Mitteilungen erfolgen können. Es schien mir daher auch nicht angemessen, mich zuzudrängen und dadurch vielleicht den Herrn Geh. Rat v. Kamptz in Verlegenheit zu setzen und ich habe auch den akademischen Senat sehr ernstlich mit allen Vertretungs-Gesuchen sowie mit dem Verlangen sich einzumischen zurückgewiesen. Die Maßregeln selbst werden, soweit mir bekannt ist, durchaus gebilligt; nicht so die öffentlichen Bekanntmachungen und manches Einzelne im Verfahren. Der weitere Erfolg und das Ende wird das öffentliche Urteil berichtigen. Höchst wichtig scheint es mir, die Verbrecher baldmöglichst den Händen irgend einer angesehenen Justiz-Behörde zu überliefern. Dieses wird höchst vorteilhaft auf die öffentliche Meinung wirken." Weiterhin über die Vorgänge und die Stimmung in Bonn, und über den Kollaborator Rütenick in Prenzlau, den er suspendiert habe. „Es wird Euer Durchlaucht vielleicht interessieren zu wissen, wie die Beschlagnahme der Papiere der Professoren Arndt und Welcker in Bonn aufgenommen worden ist, und ich erlaube mir daher eine Abschrift des heute hierüber von dem Grafen Solms-Laubach erhaltenen Schreibens ganz gehorsamst beizufügen."

Abweichung von dem in der gedachten Beschwerde extrahierten Allegat. Es wird nicht allgemein behauptet, daß jakobinische Lehren von Lehrern der Religion und Moral verbreitet sind, sondern daß die vor der allegierten Periode der Bekanntmachung wörtlich hervorgehobenen Äußerungen aus Federn geflossen sind pp. Es wird also eine bestimmte Tatsache behauptet, deren Wahrheit demgemäß vorausgesetzt werden muß, die aber auch auf die Fakultät nicht bezogen werden kann, da sie selbst sehr wohl wissen muß und ihr öffentliches Wirken und Lehren auch hinlänglich beweist, daß die bemerkten Äußerungen von ihren Mitgliedern nicht ausgegangen sind. Aus jener Bekanntmachung allein kann mithin das Ministerium keine Veranlassung zu der in Antrag gebrachten Verwendung nehmen. Überdies aber wird die Fakultät sich bei näherer Prüfung selbst überzeugen, daß eine Bekanntmachung der Art, als von ihr in Antrag gebracht worden, das Zugeständnis enthalten würde, man habe eine öffentliche Rechtfertigung der Fakultät für nötig gehalten, was ihr nachteiliger sein müßte, als die angefochtene Bekanntmachung selbst.

Das Ministerium hat aber aus der Bemerkung der Fakultät, daß eins ihrer Mitglieder behufs einer sehr geringfügigen Auskunft persönlich von der Kommission vorgeladen worden, Veranlassung genommen, sich bei dem Polizeiministerium dringend dafür zu verwenden, daß die Fakultät in solchen Fällen mit der Vorladung verschont und zu schriftlicher Auskunft aufgefordert werde.

1819 Aug. 2

3. Der Minister der geistl. pp. Angel. an den Polizeiminister Fürst Wittgenstein. Berlin, den 2. August 1819. Entwurf. (Geh. St.-A., a. a. O.)

Die in der offiziellen Bekanntmachung vom 19. v. M. abgedruckte, im 58. Stück der Staatszeitung vorkommende Stelle:

> „Diese echt jakobinischen Lehren und Äußerungen sind zum Teil leider aus Federn geflossen, welche zur Verbreitung der Grundsätze der Religion und der Moral und zur Erhaltung der öffentlichen Ruhe bestimmt sind, und zum Teil unter der Maske dieser heiligen Dinge ausgesprochen“

gibt sehr nahe Veranlassung, den Verdacht einer hochverräterischen Tätigkeit, die in der unmittelbar folgenden Periode der Bekanntmachung denselben Personen ausdrücklich beigemessen wird, in den Augen des mit weniger Sorgfalt prüfenden und übereilt urteilenden Haufens vorzugsweise auf die Prediger und die akademischen Lehrer der Theologie zu lenken. In der Tat sollen des-

halb auch dem äußeren Vernehmen nach schon mehrere Geistliche an E. Durchl. Ministerium sich gewendet und ihre Rechtfertigung vor dem Publico erbeten haben. Um so mehr ist es mir daher schmerzlich gewesen, aus einer Beschwerde der theologischen Fakultät der hiesigen Universität zu ersehen, daß ein Mitglied derselben behufs einer sehr geringfügigen Auskunft von der zur Untersuchung niedergesetzten Kommission persönlich vorgeladen ist. Dergleichen Vorladungen bleiben dem Publico nicht unbekannt, geben Veranlassung zu den nachteiligsten Gerüchten gegen den Vorgeladenen und leiten den infolge jener Bekanntmachung überall herumspürenden Argwohn der Menge auf bestimmte Personen. Die Achtung für den schwer herzustellenden Ruf, und zwar in dem gegebenen Falle nicht allein des einzelnen Vorgeladenen, sondern auch der Lehranstalt, der er dient, gebietet es meines Dafürhaltens dringend, daß die Kommission mit mehrerer Schonung und Umsicht bei ihren Vorladungen verfahre, als hier bewiesen sind. Bei Männern, deren amtliche Stellung Vertrauen zu ihrer Wahrhaftigkeit unerläßlich gebietet, dürfte es, so lange nicht sie selbst und ihr eignes Treiben und Tun Gegenstand der Untersuchung werden, meines Erachtens vollkommen genügen, wenn die Kommission die Nachrichten, welche sie wünscht, schriftlich von ihnen verlangt. Die jedem Unbefangenen sich von selbst aufdringende Vermutung, daß verständigen Männern so phantastische Meinungen und unbesonnene Äußerungen nicht zur Last fallen können, als nach der erwähnten Bekanntmachung Gegenstand der Untersuchung geworden sind, schützt nicht vor dem Unglimpf des Verdachts einer dennoch stattgefundenen Teilnahme in dem ihre nächste Umgebung weit überschreitenden Kreise, in welchem akademische Lehrer die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Sie können daher mit Recht verlangen, daß mehr Rücksicht auf ihren Ruf als auf den unbedeutend größeren Aufwand an Zeit und Mühe gewonnen werde, welcher seitens der Kommission etwa erforderlich werden dürfte, wenn sie statt der Vorladung eine Aufforderung zur schriftlichen Anzeige verfügen soll.

Teilen Ew. pp., wie ich erwarten darf, diese meine Ansicht, so glaube ich auch überzeugt sein zu können, daß dieselben mein ergebenstes Ersuchen, die Kommission anzuweisen, daß sie nur dann zur Vorladung akademischer Lehrer und Geistlicher schreite, wenn diese sich selbst zu rechtfertigen haben, und mich von dem Verfügten zu benachrichtigen, gewiß erfüllen werden.

Das Datum beider Entwürfe ist vorweg genommen; sie sind sicherlich schon bald nach Empfang der Beschwerde

geschrieben worden; aber, wie ein Marginale von der Hand Nicolovius', der den Minister vertrat, bezeugt, mußten sie Letzterem erst vorgelegt werden. Altenstein aber fand das Vorgehen seiner Räte inopportun. Er schickte die Reskripte zurück mit dem Marginale: „Kann vorerst cessieren, da ich diesen Gegenstand mündlich in Anregung bringen werde (31. Juli)." So erklärt es sich, daß sich in der Registratur der Universität keine Antwort vorfindet; noch am 6. August wartete die Fakultät darauf[13]; sie hat sie offenbar niemals erhalten.

Ein paar Wochen später fanden die Verfolger in den Papieren, die sie perlustrierten, eine neue und bessere Gelegenheit, um de Wette einen Strick zu drehen. Obgleich die Nichtbeteiligung jenes Züricher Studenten an den Umtrieben sonnenklar geworden und ihm dies Kamptz selbst bereits am 9. Juli ausdrücklich bescheinigt hatte, waren ihm dennoch weder seine Briefschaften vollständig zurückgegeben, noch er selbst seines Ehrenworts entlassen worden; die Beschwerden aber, die er, und durch ihn veranlaßt der Senat deshalb erhoben, waren völlig vergebens. Am 8. August, einem Sonntag, erhielt nun de Wette ganz unerwartet eine neue Vorladung vor die Kommission auf den folgenden Tag, und zwar behufs Vernehmung „über einige in den Briefen eines Studierenden ausgesprochene Tatumstände". Diesmal war er nicht gewillt zu folgen. Indem er daher der Kommission gegenüber sein Nichtkommen mit der Angabe, daß ihm die Zeit fehle, motivierte, wandte er sich zugleich beschwerdeführend an Fürst Wittgenstein, der damals schon wieder nach Berlin zurückgekehrt war. Jedoch statt einer Antwort des Ministers kam am Montag nur eine neue Ladung; und als der Professor auch diese ausschlug, sah er am nächsten Tage, als er aus seinem Auditorium heraustrat, sich einem Gensdarm gegenüber, der ihm eine dritte Zitation überreichte, „unfehlbar und ohne alle Weigerung noch denselben Morgen zwischen 9 und 2 Uhr zu erscheinen" — worauf er erklärlicherweise keine weiteren Einwendungen zu machen wagte. Doch hören wir ihn lieber

[13]) Schleiermacher an Gaß, Briefwechsel S. 171. Er bestätigt (s. o.), daß auch die Berliner Superintendenten von der Regierung eine Erklärung wegen der Stelle in der Staatszeitung gefordert hatten. Ihnen hatte Kamptz geantwortet, und zwar ebenfalls ausweichend: die Worte könnten ja auch von jüngeren Männern gemeint sein, die sich zu geistlichen Ämtern erst vorbereiteten.

selbst, da die Beschwerdeschrift, die er darüber an sein Ministerium einreichte, unsere einzige Quelle für diese Vorgänge ist.

4. De Wette an das Ministerium der geistlichen pp. Angelegenheiten. Berlin, den 12. August 1819. Ausfertigung, Kanzleihand; nur die Unterschrift eigh. (Geh. Staats-Archiv, a. a. O.)

Einem hohen Ministerium halte ich mich verpflichtet gehorsamst anzuzeigen, welche Behandlung mir von der Königl. Ministerial-Untersuchungskommission und dem hohen Ministerium der Polizei widerfahren ist.

Schon früher, bald nach Eröffnung der Untersuchungen wegen demagogischer Verbindungen und Umtriebe, wurde ich von gedachter Kommission vorgeladen und wegen des sogenannten blauen Vergnügens, einer beim Hauptmann von Plehwe im Laufe des vorigen Winters gehaltenen Montags-Gesellschaft, welcher ich einmal beigewohnt habe, vernommen, weil man darin eine politische Verbindung vermutete, sich aber unstreitig sehr getäuscht hat. Mit Recht erregte die Leichtigkeit, mit welcher man wegen einer so geringfügigen, ja ganz nichtigen Sache die meinem Amte schuldige Achtung verletzt hatte, meinen und meiner Kollegen Unwillen, und die theologische Fakultät hat davon schon in einer an Ein hohes Ministerium eingereichten Vorstellung beiläufig Erwähnung getan. Vorigen Sonntag, den 8. d., erhielt ich eine neue Vorladung auf den folgenden Tag, und zwar behufs meiner Vernehmung „über einige in den Briefen eines Studierenden ausgesprochene Tatumstände“. Nach dieser Andeutung und der vorigen Erfahrung mußte ich fürchten, von neuem mit unnützen Fragen behelligt zu werden. Da ich nun ohnehin zu der festgesetzten Zeit nicht wohl erscheinen konnte, ohne in meinen Arbeiten gestört zu werden, so lehnte ich die Vorladung unter diesem Vorwand ab, und schrieb zu gleicher Zeit an Se. Durchlaucht den Polizeiminister Fürsten von Wittgenstein und bat ihn, daß er die Kommission anweisen möchte, mich nicht mehr wegen geringfügiger Sachen mit persönlichen Vorladungen zu belästigen, sondern ihre Fragen schriftlich an mich zu stellen. Ich machte Sr. Durchlaucht unter anderm bemerklich, daß solche Vorladungen den Schein, als ob ich mit in die demagogischen Händel verwickelt sei, auf mich werfen und den Verdacht rechtfertigen könnten, den der amtliche Bericht über die entdeckten demagogischen Verbindungen in der Staatszeitung gegen Lehrer der Religion und Sittlichkeit veranlaßt habe (worüber die theologische

Fakultät bei Einem hohen Ministerium sich beklagt hat). Noch ehe vom Polizeiministerium eine Verfügung an die Kommission erlassen sein konnte, erhielt ich von derselben eine neue Vorladung, die ich wiederum ablehnte, mit Berufung auf mein beim Polizeiministerium eingereichtes Gesuch, mit solchen Vorladungen verschont zu werden. So verging der Montag, als der 9. dieses. Als ich aber am Dienstag morgens um 9 Uhr aus meinem Hörsaale trat, empfing mich ein Gensdarm mit einer neuen dringenden Einladung, unfehlbar und ohne alle Weigerung noch denselben Morgen zwischen 9 und 2 Uhr zu erscheinen. Die Kommission hatte sich übrigens in dem Vorladungschreiben bemüht, mir den Zweifel, den ich gegen ihre Kompetenz zu haben schien, den ich aber nirgends geäußert, zu benehmen. Da ich es nicht für dienlich hielt, die Weigerung fortzusetzen, so erschien ich. Der Gegenstand meiner durch eine ausdrückliche Verfügung des Polizeiministeriums angeordneten Vernehmung war ein angeblich von mir gegen Studierende geäußertes rechtfertigendes Urteil über den Sandschen Meuchelmord, welches der Studierende Ulrich aus der Schweiz in einem (wie es scheint von der Polizei erbrochenen[14]) Briefe seinem Vater mitgeteilt hatte, und ich wurde gefragt, ob ich dieses Urteil in Gegenwart von Studierenden wirklich geäußert habe. Ich gab ungefähr folgende Erklärung zu Protokoll:

„Ob ich mich gleich für berechtigt halte, eine solche, sittliche Gesinnungen und Absichten betreffende Frage, als welche nicht in das Gebiet einer zur Untersuchung demagogischer Um-

---

[14]) Hierzu bemerke ich, daß nach einer Angabe David Ulrichs an den Senat vom 12. Juli ihm bereits damals alle seine Papiere außer fünf Briefen von seinem Vater an ihn und einem von ihm an diesen zurückgegeben waren. Daß nun gerade in dem letzteren die betr. Äußerungen gestanden haben sollten, erscheint fragwürdig. Dann hätte die Kommission sie de Wette doch gewiß schon damals vorgehalten. Und so hat es wirklich den Anschein, als habe Ulrich sich über die Ansichten seines Lehrers, gerade aus Anlaß der gegen ihn verhängten Untersuchung, in einem späteren Briefe geäußert, der dann in der Tat auf die von de Wette angegebene Weise vor die Augen der Polizei gekommen wäre. Wohl möglich, daß seine Andeutung auf Ulrich selbst zurückgeht. — In dem Geh. St.-A. (a. a. O.) unter dem 6. August ein Schreiben Wittgensteins an den Kultusminister mit folgender dunklen Andeutung: „Die Beschlagnahme der Papiere des Studierenden David Ulrich aus Zürich, welche der Akademische Senat fortwährend als eine hiermit [mit der Beschlagnahme der Papiere des v. Wyß, des Stubenkameraden Ulrichs] in Verbindung stehende Maßregel zu betrachten scheint, ist übrigens, wie demselben bereits unterm 9. v. M. [s. o.] eröffnet worden, keineswegs aus Verwechselung, sondern aus guten und hinreichenden Gründen geschehen."

triebe und Verbindungen niedergesetzten Kommission zu gehören scheine, abzulehnen, so wollte ich doch erklären, daß ich das in Frage stehende Urteil weder in dieser Fassung noch in dem damit zu verbindenden Sinne für das meinige erkennen könne; daß ich mich öfters gegen Studierende über diesen Gegenstand geäußert, was ich als Lehrer der Moral am wenigsten habe vermeiden können[15]), daß ich es aber immer in wissenschaftlicher Beziehung getan. Das mir zugeschriebene Urteil sei wahrscheinlich aus Bruchstücken einer zusammenhängenden Rede erwachsen, deren Sinn ein weniger aufmerksamer Zuhörer habe verfehlen können. Weitere Erklärungen hierüber halte ich nicht für diesen Ort geeignet[16])."

Von Sr. Durchlaucht dem Polizeiminister habe ich bis jetzt noch keine Antwort, mithin auch nicht die Beruhigung, daß ich mit weiteren Vorladungen werde verschont bleiben. Ich unterdrücke alle Bemerkungen über das Unwürdige dieser Behandlung eines öffentlichen Lehrers, zumal der Gottesgelehrtheit, da ich fürchten muß, zu bitter zu werden. Noch weniger ziemt es mir, Einem hohen Ministerium bemerklich zu machen, wie unstatthaft diese geheime, auf Kosten des sittlichen Vertrauens geführte Aufsicht der Polizei über die Lauterkeit der Sittenlehren öffentlicher Königlicher Lehrer sei. Das es mir ohnehin hierbei nicht um meine Person zu tun ist, so kann ich alles der Weisheit Eines hohen Ministeriums ruhig anheimstellen.

Auch unter den Studenten, deren Empörung über die Verfolgung tief und allgemein war, hatten manche der Vorgeladenen unter Berufung auf die durch die akademischen Gesetze ihnen zugesicherten Freiheiten sich geweigert, vor der Kommission zu erscheinen. Sie hatte der Senat, jedoch erst, nachdem das Ministerium ihm die Pflicht dazu eingeschärft hatte, durch Anschlag am Schwarzen Brett ermahnt, den Ladungen zu folgen. Den Kollegen aber wollte er weiteren Behelligungen nicht aussetzen; indem er dem Minister die Beschwerde de Wettes überreichte, erklärte er sich in einem besonderen Anschreiben mit ihm solidarisch.

5. Rektor und Senat an das Ministerium der geistlichen pp. Angelegenheiten. Berlin, den 13. August 1819. Aus-

[15]) Hier ein Strich am Rande, Rotstift.

[16]) Fragezeichen am Rande, Rotstift; dazu Randbemerkung Altensteins (Bleistift), die ich so lese: „hierin liegt ein grob(es) Verschulden des Lehrers — bei (in?) solchem Gegenstande zumal".

fertigung, Kanzleihand. (Geh. St.-A., a. a. O., Unterzeichnet: Weiß Biener, D. K. A. Rudolphi, Solger. Drei Kanzleivermerke: a) pr. 15. 8. 19. Frick. b) Nach acht Tagen wieder vorzulegen; für jetzt aber des Herrn Chefs Exzellenz vorzulegen. Berlin, den 23. August 1819. Süvern. Frick. c) Zu den Akten, 6. 9. 19. Süvern. Frick.)

Einem hohen Ministerium überreichen wir ganz gehorsamst das anliegende Schreiben unseres Kollegen Herrn Professors de Wette und machen seine Beschwerde hiermit zu der unsrigen. Es scheint uns allerdings außerhalb der Befugnisse einer zur Untersuchung demagogischer Verbindung [so] niedergesetzten Kommission zu liegen, wenn sie, anstatt solche ans Licht zu ziehen, auf Privatäußerungen oder Meinungen inquiriert, welche in einen losen und beliebigen Zusammenhang mit jenen Verbindungen gebracht werden. Es scheint eines jeden Einzelnen Pflicht zu sein, dergleichen[17]) Maßregeln der Kommission von sich entfernt zu halten; es scheint aber die billige Achtung gegen einen öffentlichen Lehrer, welcher infolge seines wissenschaftlichen Lebens und Lehrens mündliche Privaturteile fällt, insbesondere verletzt, wenn man ihn auf solche Weise, wie hier geschehen, darüber zur Rede zu stellen unternimmt. Die größte Indignation aber muß es erregen, wenn man darin so weit geht, daß, wie unserem Kollegen geschehen ist, beim Austritt aus dem Hörsaal im Universitätsgebäude selbst ein Gensdarm mit der Ladung vor die Kommission ihn empfängt.

Wir bitten daher, daß Ein hohes Ministerium auf Abstellung oder Verhütung ähnlicher künftiger Vorfälle, wie die, welche den Gegenstand der Beschwerde unseres Kollegen ausmachen, hochgeneigtest Bedacht nehmen möge.

Wie man sieht, war man an der Universität noch immer guten Mutes und verstand gar nicht recht, wie ernst die Lage geworden war. Wer hätte auch bereits etwas ahnen können von dem, was in diesen Wochen in Teplitz und dann in Karlsbad gebraut wurde und erst das Geheimnis eines kleinen Kreises war. Daß auswärtige Reklamationen der nächste Grund seien, war die allgemeine Meinung; ob sie aber aus Wien oder Petersburg oder sonst woher stammten, darüber stritt man. So meldete es Schleiermacher an Gaß, indem er seinerseits die Vermutung hinzufügte, daß wohl Wittgenstein jene Reklamationen

---

[17]) Im Entwurf stand hier ursprünglich noch (dann ausgestrichen): „inquisitorische, auf Nachspürungen der geheimen Polizei gegründete“.

erst extrahiert habe, da anderwärts so wenig ähnliches geschehe; „und nun“, fährt er fort, „sind wir ganz allein in die Patsche hineingegangen“. Man wußte, wie wir sahen, daß das Staatsministerium schon gegen die Willkürakte einer hohen Polizei aufgetreten war, daß es, durch eine Reklamation seitens des Buchhändlers Georg Reimer veranlaßt, bei dem König auf die baldmöglichste Einsetzung einer aus den „zuverlässigsten und erfahrensten“ Männern bestehenden Justizkommission unter dem Vorsitz des Kammergerichts-Vizepräsidenten v. Trützschler angetragen habe, als eines Mannes, der die allgemeine „Opionion der Rechtlichkeit, Erfahrung und Unbefangenheit“ für sich habe. Auch ließ sich kaum denken, daß Männer wie der Minister von Altenstein und seine vertrauten Räte, ein Nicolovius, Süvern, Frick und Johannes Schulze, mit denen man sich an der Universität im Grunde eins wußte, gemeinsame Sache mit den Verfolgern machen würden, statt sich der alten Freunde anzunehmen. Von dem Kampf, den die liberale Partei im Staatsministerium gerade in diesen Tagen gegen die Alleinherrschaft Hardenbergs und die erneute Kabinettsregierung führte und der in dem Reorganisationsentwurf für das Ministerium vom 26. August gipfelte, wird man in den Universitätskreisen nicht viel mehr gewußt haben als über die gleichzeitigen Vorgänge in Karlsbad. Aber im allgemeinen waren Schleiermacher und seine Freunde über die Strömungen in den hohen Regionen doch wohl orientiert; daß sie in Männern wie Humboldt, Boyen und Beyme Beschützer besaßen, kann ihnen nicht verborgen geblieben sein. Es kam hinzu, daß die Grundlosigkeit der Verfolgung sich von Tag zu Tag mehr herausstellte und die Untersuchungen ganz im Sande zu verlaufen drohten. Die Justizkommission, die das Staatsministerium schon Mitte Juli beantragt und der König für den Zeitpunkt, wo der Tatbestand durch die Untersuchungsrichter festgestellt sein werde, zugesagt hatte, war noch immer nicht gebildet — ein Zeichen, daß aller Spürsinn der Inquirenten noch nichts zu tage gefördert hatte. Schleiermacher zweifelte nicht daran, daß dies das Ergebnis bleiben werde. „Meiner Überzeugung nach“, schreibt er an Gaß, „werden sie nichts fischen, womit sie vor den Gerichten bestehen können, sondern höchstens ein paar unbesonnene Schreibereien.“ Nicht, daß die Gegner ihr Ziel, die Lähmung der akademischen Freiheit, erreichen würden, fürchtete er, sondern die Schlaffheit im eigenen Lager, wo man sich nicht dazu er-

mannen könne, „den gehörigen Lärm zu schlagen". Unbekümmert um das „unsinnige Zeug, was die Leute über ihn selbst schwatzten" oder um die Besorgnis der Freunde, daß man nur seine Abreise abwarte, um auch über seine Papiere herzufallen, brach er mit den Seinen in der Frühe des 9. August, vielleicht noch ohne von der erneuten Ladung de Wettes zu wissen, zu der längst geplanten Reise an den Rhein auf.

In der Tat waren aber die Besorgnisse der Gegner, daß ihre ganze Aktion mit einem Fehlschlag endigen könnte, in diesen Wochen nicht gering — so sehr, daß Wittgenstein, auch durch Humboldts Angriff in die Defensive gedrängt, sich aufs äußerste deprimiert zeigte und drauf und dran war, die Flinte ins Korn zu werfen. Wir wissen freilich niemals bei ihm, wie weit solche Stimmungen, wie er sie damals gegen Hardenberg und andere Vertraute äußerte, echt waren. Er wußte, daß er den König durch nichts mehr in Unruhe versetzen konnte als durch die bekümmerte Miene des treuen, nur um das Wohl seines königlichen Herren und die Aufrechterhaltung des Thrones besorgten Dieners; und daß ebenso den Staatskanzler nichts mehr an ihn herantreiben würde als die Furcht, in seinem Kampf mit Humboldts Partei den bei dem König einflußreichsten Mann zu verlieren[18]). Wie dem aber auch sei, jedenfalls ist soviel deutlich, daß Wittgenstein die augenblickliche Lage als eine recht trübe ansah; und so mag auch in dem Zusammenhang unserer Untersuchung die Mitteilung eines hochinteressanten Briefes erlaubt sein, den der Schlaue in dieser Zeit an den Staatskanzler gerichtet hat.

6. Fürst Wittgenstein an Fürst Hardenberg. Berlin, den 21. August 1819. Entwurf, eigh., ohne Unterschrift. (K. H.-A. Acta d. F. Wt. betr. die demagg. Umtriebe, vol. I. Rep. XLIX.)

Die eingeleiteten Maßregeln zur Untersuchung und Aufklärung demagogischer Umtriebe haben bei mehreren Personen

---

[18]) Daß solche unter wehleidiger Miene vorgebrachten Drohungen, wegzugehen, zu den taktischen Mitteln Wittgensteins gehörten, geht auch aus einem Briefwechsel hervor, den er in Aachen mit Hardenberg bei einer ganz ähnlichen Krisis geführt hatte. Auch damals beschwor der Staatskanzler den „teuersten Freund", zu bleiben, und versprach ihm dafür Arndt und den „noch schlimmeren" Jahn zu opfern; nur möge sich der „liebste Freund" nicht zurückziehen, das werde den König nur unruhig machen (a. a. O.).

einen lebhaften Tadel und eine große Mißbilligung erzeugt, wie Ihnen dieses, mein teuerster Freund, selbst am besten bekannt ist. Ich habe hier und da Bemerkungen gehört, die mich beunruhigen müßten, wenn ich nicht das Bewußtsein hätte, in Gemeinschaft mit Ihnen, nach meiner Überzeugung und nach meinen Pflichten gehandelt zu haben. Bei der Einleitung dieser Maßregeln war es mir nicht zweifelhaft, daß ich mich einer großen Zahl von Gegnern preisgeben würde und daß meine persönlichen Verhältnisse in mancher Beziehung äußerst unangenehm werden dürften.

Es gibt Personen, die die Gefahr und die Besorgnisse nicht bedeutend genug gefunden haben, um die genommenen Maßregeln zu rechtfertigen. Die mehrjährigen Wahrnehmungen und Erscheinungen und so manche andere Notizen lassen aber wohl keinen Zweifel übrig, daß, alle politischen und gefährlichen Zwecke abgerechnet, diese Maßregeln zum Teil deshalb schon allein notwendig gewesen sind, um endlich einmal gemeinschaftliche Bestimmungen herbeizuführen, der Vergiftung der Jugend entgegenzuarbeiten. Wollte man diesem Übel länger, wie bisher, zusehen, so dürfte solches zuletzt eine schreckende Allgemeinheit erhalten und die zerstörendsten Folgen für die Staatsvereine und die bürgerliche Gesellschaft herbeiführen. Ich brauche mich, da Sie dieses alles noch lebhafter erkennen und einsehen als ich, in Ihren Augen wohl nicht zu entschuldigen, wenn ich zur Ausführung dieser Maßregeln vorzüglich mitgewirkt und sie eingeleitet habe: selbst die in Karlsbad stattgefundenen Verabredungen der Minister der ersten deutschen Höfe scheinen einstimmig von der Notwendigkeit eines ernstlichen und gemeinschaftlichen Einwirkens überzeugt zu sein; werden die daselbst beschlossenen Maßregeln zum wahren Wohl der Staaten und Völker ausgeführt, so würde dieses Resultat wohl schon allein hinreichend sein, unsere getroffenen Maßregeln zu rechtfertigen; es würde dieses für mich die süßeste Belohnung sein und mir nur allein den Kummer vergessen machen können, von dem ich gegenwärtig etwas erdrückt bin. Ich muß es Ihnen, mein alter teuerer Freund, unterdessen freimütig gestehen, daß ich mich in diesem Augenblick seelenkrank befinde, daß meine moralischen Gefühle durch mancherlei Betrachtungen angegriffen sind, und daß ich mich vielleicht in einem etwas zu gereizten und niedergedrückten Zustand befinde. Ich halte es daher für meine Pflicht, alles sorgfältig zu vermeiden, was meinen vielleicht zu sehr aufgeregten Empfindungen neue Nahrung geben und mich zu irgend einer Lebhaftigkeit hinreißen dürfte. Wenn ich bedenke, mit welchen Gefühlen und Schwierigkeiten Sie zu kämpfen haben, so muß ich mich in Wahrheit

schämen, Sie noch mit meinen Empfindungen zu unterhalten und Ihre Plage zu vermehren.

Es war meine Absicht, Sr. Majestät über meine Verhältnisse selbst mit der größten Offenherzigkeit zu schreiben und Höchstdieselben untertänigst zu ersuchen, mich gegenwärtig von allen Ministerial-Verhandlungen gnädigst zu dispensieren. Es ist besonders bei den Ansichten einiger der H. Minister ganz unvermeidlich, daß in den Ministerial-Konferenzen die genommenen Maßregeln nicht berührt werden; es ist aber auch ebenso unvermeidlich, daß hierdurch nicht die lebhaftesten und unangenehmsten Diskussionen entstehen. Solche Auftritte wünschte ich herzlich zu vermeiden und sie würden auch im ganzen ärgerlich und Sr. Majestät unangenehm sein. Nur ungern mag ich mich an des Königs Majestät wenden und um die gnädigste Erlaubnis bitten, mich zum wenigsten vorderhand zurückziehen zu dürfen. Sie werden mir gewiß das freundschaftliche Wohlwollen erzeigen, dieses für mich zu bewirken. Da ich gegenwärtig mit keinem Zweig der Administration beschäftigt bin, so wird meine Zurückziehung von keinem Nachteil für die Geschäfte sein, denn eigentlich bin ich gegenwärtig nur als ein Ehrenmitglied des Ministeriums zu betrachten[19]). Ich will mich gegenwärtig vorzüglich mit den Kron-Fideikommiß-Angelegenheiten beschäftigen und Ihnen hierüber nächstens einen Vortrag machen. Diese Sache ist wegen der ständischen Angelegenheit von Wichtigkeit und es würde nicht gut aussehen, wenn solche bis zum letzten Augenblick verschoben würde; sie erfordert manche Vorbereitungen. Vorderhand betrachte ich mich als krank und werde bis zum Eingang Ihrer weiteren Bestimmung den Ministerial-Konferenzen nicht beiwohnen.

Ganz der Ihrige.

II.

Unter diesen Umständen begreift man, wie dankbar die Häupter der Reaktion dem Zufall gewesen sein mögen, der ihnen Ende August den Brief de Wettes an die Mutter des Mörders Kotzebues in die Hände spielte. Wie das gekommen, ist noch immer unklar. Der Anteil, den man neuerdings dem Herrn von Kottwitz an de Wettes Schicksal zuschreibt, braucht nach der einzigen Quelle, auf die man sich dafür mit Sicherheit stützen

[19]) Mitte August hatte Wittgenstein die Geschäfte des Polizeiministeriums niedergelegt, das dann als besondere Abteilung unter Kamptz als Direktor mit dem Ministerium des Innern vereinigt wurde.

kann, dem Tagebuch Tholucks, keineswegs auf die Entdeckung des Briefes bezogen zu werden, sondern es wird darin nur bestätigt, daß der fromme Baron bei der Regierung die Entlassung des sündigen Professors betrieben hat, die erst vier Wochen später erfolgte; und dies ist wohl möglich, ja selbst wahrscheinlich, da sich Wittgenstein, wie wir noch sehen werden, im September unter den Frommen Berlins eine Reihe von Eideshelfern gegenüber dem König zu verschaffen gewußt hat. So möchte ich denn bis auf weiteres an der Angabe des auch sonst keineswegs schlecht unterrichteten Varnhagen von Ense festhalten, daß der Brief von der bayrischen Regierung nach Berlin ausgeliefert worden sei[20]).

De Wette selbst erfuhr natürlich von seiten der Regierung davon am wenigsten. Ihm wurde lediglich eine Abschrift seines Briefes vorgelegt mit der Frage, ob er sich zu dem Inhalt bekenne. Der Minister von Altenstein, dem sie aus dem Kabinett zugeschickt war, hatte aus dem Polizeiministerium, woher auch jene stammte, noch eine zweite, um eine Nachschrift de Wettes vermehrte Kopie erhalten, die dem Abdruck in der Sammlung zugrunde liegt. Die gemeinsame Quelle beider enthielt aber mehr als den Brief de Wettes: sie war die Abschrift eines Briefes der Mutter des Mörders an ihre anderen Kinder, in den der Brief de Wettes nur eingefügt war. So liegt sie unter Wittgensteins Nachlaßakten. Dieser Befund widerspricht nun in der Tat der Annahme in dem Briefe der theologischen Fakultät an de Wette vom 25. Oktober, gegen die dieser, wie bemerkt, von Weimar aus protestiert hat: als sei sein Brief, durch Abschriften vervielfältigt, in mancherlei Hände gekommen, denen er ursprünglich nicht bestimmt gewesen, und dadurch bekannt geworden[21]). Der Brief kann vielmehr nur aus einem recht engen Zirkel (sei es nun im Original oder schon in einer Abschrift, durch Zufall oder durch Indiskretion — oder auch durch polizeilichen Eingriff) in die Hände derjenigen geraten sein, die ihn an die preußische Regierung auslieferten. Ich lasse nun die Begleitworte der Frau Sand folgen;

---

[20]) Also wohl durch ihren Berliner Gesandten. Die Berichte des preußischen Gesandten in München, v. Zastrow, habe ich vergebens durchgesehen. Varnhagen, Blätter zur Preußischen Geschichte I, 13. Dez. 1819.

[21]) S. 42. Wenn de Wette so bestimmte Beweise für das Gegenteil zu haben behauptet, so wird er sie sich mittlerweile von den direkt Beteiligten verschafft haben.

man wird sofort sehen, mit wie gutem Grunde die preußische Polizei sich gehütet hat, sie fremden Augen preiszugeben.

7. Frau Sand an ihre Kinder. Ohne Ort, den 8. April 1819. (K. H.-A. Acta des Fürsten v. Wittgenstein 1819—20. 1822, betr. den Prof. theol. Dr. de Wette, Rep. XX):

Liebe Kinder!

Ich eile, um euch kräftige Worte des Trostes mitzuteilen. Der herrliche Georg und der erste und strengste Sittenlehrer unserer Zeit fällen ein Urteil über unsern armen Leidenden. Da der Brief von de Wette, der durchaus Geheimnis bleiben muß, in dem Augenblicke nicht nach St. Gallen abgeschrieben werden kann, so folgt hier die Abschrift.

Hierauf also der Brief de Wettes mit einer Nachschrift, die im Original ein Zitat aus Jean Pauls Aufsatz über Charlotte Corday in Dr. Katzenbergers Badereise enthalten hatte. Dies Zitat ist aber von der Frau Sand nicht ausgeschrieben; den Grund gibt sie in ihrer eigenen nun folgenden Nachschrift an:

Hier lief die Feder so flüchtig, daß es nicht leicht ein Auge entziffern kann, daher wünschte ich diesen Band oder diesen Aufsatz abgeschrieben zu haben.

Noch immer hoffe ich, daß der gute Carl das Leben davon bringt, und diese Hoffnung stärkte mich zur Erfüllung der häuslichen Berufspflichten; daher wäre mir es recht lieb, wenn das gute Julchen noch länger in Kemmath bliebe. Der Frau von Waldenfels, die sich bei diesem traurigen Ereignis wieder als eine redliche und treue Freundin bewährte, mußte ich versprechen, die Feiertage nach Roßlau zu kommen und mit ihr von dort nach Hochstadt zu fahren, welches ich halten werde, wenn keine Todespost kommt. Viele Empfehlungen an die liebe Mutter, und Ihr küßt mir das gute Linchen recht oft von eurer

treuen Mutter Sand.

Wie bemerkt, ist in der Sammlung de Wettes das Vernehmungsprotokoll nach einer Kopie, die das Kultusministerium hergab, abgedruckt worden; dazu als Beilage eine Erklärung de Wettes vom Tage darauf, worin er sich über den Inhalt des Schreibens und die Veranlassung dazu näher erklärt und die Erwartung ausspricht, nicht ungehört verurteilt zu werden. Es fehlen aber der Bericht Altensteins an den König über das Ergebnis der Vernehmung und ein Brief de Wettes an den Minister

worin er um Fürsprache bei dem König in dem Sinne seiner zu Protokoll gegebenen Erklärung bittet. Ich lasse beide folgen.

8. Der Minister Freiherr von Altenstein an den König. Berlin, den 30. August 1819. Reinkonzept mit kleinen Korrekturen A.'s (Geh. St.-A. K.-Verm.: citissime! Abgesandt 31. August; unterzeichnet: A[ltenstein]. Entwurf fehlt).

In Gemäßheit Ew. K. M. Allerhöchster Kabinettsorder vom 26. d. M. habe ich unverzüglich den Rektor und Syndikus der hiesigen Universität beauftragt, den Professor de Wette sofort zu vernehmen, ob er den von Allerhöchstdenenselben mir allergnädigst abschriftlich mitgeteilten, anliegend ehrerbietigst zurückfolgenden Brief an die Mutter des p. Sand als den seinigen anerkenne. Diese haben mir hierauf das über die Vernehmung des de Wette aufgenommene, abschriftlich ehrerbietigst beifolgende Protokoll eingereicht. Ew. K. M. werden daraus zu ersehen geruhen, daß der de Wette zugesteht, einen Brief der Art, wie die ihm vorgelegte Abschrift an die Mutter des Sand geschrieben zu haben, daß er aber angibt, außerstande zu sein, sich zu erklären, ob diese Abschrift die eigentlichen Worte seines Briefes enthalte, da er kein Konzept desselben besitze, da seit der Zeit, wo er ihn geschrieben, fünf Monate verflossen seien, ihm mithin nicht jedes einzelne Wort oder die Stellung der Worte im Gedächtnis geblieben sein könnten, und da er sogar bei dem ersten Anblick einen bedeutenden Schreibfehler in den Worten „schlummernde Aufwallung" entdeckte; und daß er äußert, eine bestimmte Erklärung nur dann abgeben zu können, wenn ihm das Original vorgelegt werde, da man niemandem gesetzlich die Rekognition einer bloßen Abschrift anmuten könne. Ich halte mich verpflichtet, ehrfurchtsvollst zu bemerken, daß nach den mir von dem Polizeiministerium kommunizierten Akten die Abschrift des Briefes des de Wette nicht von dem Original genommen worden, sondern daß sie nach einer Abschrift desselben in einem Schreiben der Mutter des Sand an ihre Kinder gefertigt ist. Diese habe ich mit der der Allerhöchsten Kabinettsorder beigefügt gewesenen Abschrift verglichen und gefunden, daß außer dem von dem de Wette bemerkten Schreibfehler „schlummernde" statt „schäumende Aufwallung" die in der zweiten ehrerbietigst beigefügten Abschrift mit roter Tinte zugesetzten Worte darin weggelassen sind[22]). Um eine förmliche Anerkennung des Briefes

[22]) Das ist die Nachschrift mit dem Zitat aus Jean Paul, S. 6 der Aktensammlung.

von dem de Wette zu bewirken, ist inzwischen die Beischaffung des Originals oder einer gerichtlich beglaubigten Abschrift erforderlich. Dem Rektor und Syndikus hatte ich aufgegeben, sich bei der Vernehmung des de Wette streng an den Auftrag zu halten, ihn zu vernehmen, ob er den Brief als den seinigen anerkenne. Es ist solches auch von denselben pünktlich befolgt worden, der de Wette hat sich aber im Protokoll vorbehalten, über den Inhalt und die Absicht seines Schreibens eine besondere schriftliche Anzeige nachzubringen, und gebeten, daß solche mir vorgelegt werde, um sie Ew. K. M. einzureichen. Ich halte mich verpflichtet, Allerhöchstdenenselben diese Anzeige in Abschrift ehrerbietigst vorzulegen. Zugleich bemerke ich aber auch pflichtmäßig ehrfurchtsvollst, daß bei Gelegenheit der wegen der politischen Umtriebe ergriffenen Maßregeln auch ein Brief eines Studierenden vorgekommen ist, welcher eine Äußerung des de Wette über Sands Mordtat enthielt, und daß darüber eine nähere Ausmittelung veranlaßt worden ist.

9. De Wette an den Minister. Berlin, den 30. August 1819. Eigenhändig. (Geh. St.-A., a. a. O.; K.-Verm. von Altensteins Hand: pr. 30. August. A.).

Hochwohlgeborener Freiherr,
Hochgebietender Herr Staatsminister!

Das Protokoll meiner Vernehmung über den Brief an Sands Mutter und meine beigefügte Erklärung wird vielleicht schon allerhöchsten Orts eingereicht sein, und ich möchte daher wohl zu spät kommen, wenn ich Ew. Exzellenz um Ihre gütige Fürsprache bei Sr. Majestät bitten wollte. Aber ich bitte um nichts, als was Ew. Exzellenz von selbst für recht und billig halten. Der Wahrheit, in deren Dienst ich stehe, kann nur mit Gerechtigkeit gedient werden, und ich leiste Verzicht auf jede Nachsicht und Gunst, welche der Sache derselben Schaden bringt. Ist es erwiesen, daß ich als Lehrer der Jugend Schaden stifte, so will ich gerne abtreten und büßen. Aber diesen Beweis führe man nicht aus meinen oder hiesiger Studierenden vertraulichen Briefen, sondern aus meinen Schriften und öffentlichen Vorträgen. Oder hält man meinen Umgang mit meinen Zuhörern für strafbar, so überzeuge man sich durch vollständiges Zeugenverhör, und raffe nicht einzelne Äußerungen auf. Glaubt man, daß ich die jungen Leute durch die Billigung der Sandschen Mordtat verführe und ihnen blutdürstige Grundsätze predige: so kann ich Zeugen stellen, und gerade solche, die jetzt verhaftet sind, vor denen ich die Unrechtmäßigkeit dieser Tat ins Licht zu setzen gesucht habe.

Ich berufe mich übrigens auf das Zeugnis aller derer, die mich kennen, ob ich durch meinen Lebenswandel und meine Gesinnung den Verdacht rechtfertige, daß ich Grundsätze verbreite, welche das Leben zerstören würden.

Im Vertrauen auf die Gerechtigkeit Sr. Majestät des Königs und die liberalen Gesinnungen Ew. Exzellenz und im Bewußtsein meiner Unschuld sehe ich dem Ausgang dieser Sache getrost entgegen, und verharre in tiefster Verehrung

Ew. Exzellenz

gehorsamster Diener
de Wette, Dr.

Hierauf blieb zunächst alles still. Am 2. September ging der König nach Breslau zu den Schlesischen Manövern, und das mag vielleicht der erste Anlaß für ihn gewesen sein, die Entscheidung hinauszuschieben. Aber auch nach seiner Rückkehr (in der Nacht zum 11. September) hat er sie noch um Wochen hingezögert. Gewiß war er, und mit Recht, erbittert über die an Sophistik streifende Art, womit de Wette die Mordtat, wenn nicht zu rechtfertigen, so doch zu entschuldigen versucht hatte, und von Anfang an entschlossen, das Vergehen des Professors streng zu ahnden. Aber der Schritt, zu dem ihn Wittgenstein und seine Hintermänner bringen wollten, ist ihm dennoch, wie wir annehmen dürfen, nicht leicht geworden; und nicht bloß aus oft bewiesener Schwäche des Entschlusses, sondern auch aus sittlichen Bedenken, die ihm sein Sinn für Gesetzmäßigkeit und Recht einflößte. Auch ist schwer zu glauben, daß es unter seinen Räten ganz an Stimmen gefehlt habe, die zur Einhaltung der legalen Formen ermahnt haben, daß Männer wie Kircheisen, der unter der vorigen Regierung als Direktor am Kammergericht in dem Religionsprozeß des Pfarrers Schulz von Gielsdorf so mannhaft für die Unabhängkeit der Gerichte eingetreten war, oder der Präsident von Trützschler, der allgemein als ein Vorbild richterlicher Unbestechlichkeit und Erfahrung galt, und den der König eben jetzt an die Spitze der neu gebildeten richterlichen Immediatuntersuchungskommission stellte, zu einem Machtspruch geschwiegen haben, der an rechtloser Willkür jenen berufenen Akt der Kabinettsjustiz noch hinter sich ließ. Hatte doch selbst Altenstein, wie sehr er sich auch an den Staatskanzler anzulehnen beflissen war, in seinem Immediatbericht vom 30. August, freilich timide genug, auf den richterlichen Weg durch die Worte hin-

gedeutet, daß es nun erforderlich sein würde, den Beweis für die Autorschaft de Wettes aus dem Original des Briefes oder einer gerichtlich beglaubigten Abschrift zu führen.

Weniger dürfen wir wohl bei Hardenberg solche Stimmungen voraussetzen. Seitdem der Staatskanzler sich Metternich und Wittgenstein unterworfen hatte, und vor allem, seitdem er seine eigene Stellung gegen Humboldt und dessen Partei zu verteidigen hatte, gab es für ihn kein Halten und kein Zurück mehr. Wenn die im Juli eingeleiteten Untersuchungen, die er und Wittgenstein zuerst betrieben, zu denen sie beide den widerstrebenden König fortgerissen hatten, resultatlos zu bleiben drohten, so bot sich hier eine Gelegenheit dar, wie geschaffen, um die in Teplitz und Karlsbad vereinbarten Grundsätze, die eben jetzt dem Bundestage zur Genehmigung vorlagen, zu befolgen und die Treue der preußischen Regierung gegen die dort eingegangenen Verpflichtungen zu betätigen. „Als eine unumgängliche Maßregel werden die beiden Höfe bei ihren Verbündeten den Satz der Notwendigkeit unterstützen, daß notorisch schlechtgesinnte und in die Umtriebe des heutigen Studenten-Unfugs verflochtene Professoren alsbald von den Lehrstühlen entfernt, und daß kein ähnliches von einer deutschen Universität entferntes Individuum auf den Universitäten in anderen deutschen Staaten Anstellung erhalte" — so hatte der diesem Falle entsprechende Satz schon in der Teplitzer Punktation gelautet, der am 20. September in Frankfurt für das gesamte Gebiet der Bundesstaaten gesetzliche Kraft erhielt. Hier war das erste Opfer gefunden: es mußte fallen.

Die geringsten Skrupel wird sich Fürst Wittgenstein gemacht haben. Da er das Polizeiministerium nun schon seit Wochen abgegeben, hatte er im Grunde mit der ganzen Angelegenheit nichts mehr zu schaffen. In der Tat aber bot ihm seine Stellung als Hausminister die beste Gelegenheit zu den dunklen Wegen, die er liebte. Ohne zunächst äußerlich aus seinem Schmollwinkel herauszukommen, hielt er, hinter den Kulissen stehend, die Drähte alle in der Hand, an denen er seine Puppen tanzen ließ.

In seinem Nachlaß befinden sich mehrere Gutachten, die er von gesinnungsverwandter Seite über den Trostbrief de Wettes eingeholt hatte und aus denen auf sein Vorgehen ein Licht fällt. Darunter besonders bemerkenswert eins von der Hand des

Bischofs Eylert, das dieser in den ersten Tagen des September, und zwar mit Vorwissen des Königs, niedergeschrieben und Wittgenstein dem König nach dessen Rückkehr überreicht hat. Eylert hatte aber, vielleicht nach Verabredung mit Wittgenstein, von sich aus Bemerkungen über die Notwendigkeit einer gründlichen Umgestaltung des Kirchen- und Schulwesens hinzugefügt. Diese sind von hoher Bedeutung geworden, denn daraufhin ward der Bischof, wieder durch des Fürsten Vermittelung, mit der Aufgabe betraut, jenes Memoire über die von ihm angerührten Fragen auszuarbeiten, das der Ausgangspunkt für die Reaktion auf diesem Felde geworden ist, bei der Eylert selbst unter Wittgensteins Leitung einer der tätigsten Mitarbeiter ward[23]). Dies mag es rechtfertigen, wenn ich den betreffenden Passus des Eylertschen Gutachtens über de Wettes Trostbrief und das Begleitschreiben de Wettes an den König folgen lasse; die Lamentationen des Bischofs über den Brief selbst lasse ich fort.

10. Fürst Wittgenstein an den König. Berlin, den 10. Sept. 1819. Entwurf, eigh. (K. H.-A. Acta des Fürsten W. betr. de Wette.)

Es ist Ew. Königl. Majestät gnädigst bekannt, daß ich das Schreiben des Professor de Wette dem Bischof Eylert in der Absicht mitgeteilt habe, damit sich dieser würdige Geistliche über den merkwürdigen Inhalt desselben äußern möge. Wie und in welcher Weise er dieses getan hat, werden Ew. Königl. Majestät aus der untertänigsten Anlage ersehen. Ich halte es für eine besondere Pflicht, Allerhöchstdieselben auf den Schluß dieses Aufsatzes ganz vorzüglich aufmerksam zu machen; er beweist, daß der Verfasser die Gefahr des drohenden Übels ganz erkennt und daß er die Hoffnung zur Rettung noch möglich hält, weil er den Mut hat, sich selbst anzubieten, seine Vorschläge einzureichen, wenn er von Ew. Königl. Majestät hierzu den Befehl erhalten sollte. Ich habe mit dem Bischof eine Unterredung gehabt, die mir die Überzeugung gibt, daß er das Übel in seinen Wurzeln sehr richtig aufgefaßt hat; er glaubt aber, daß durch einen festen ernsten Willen, der recht bestimmt ausgesprochen und mit großer Beharrlichkeit verfolgt wird, vieles zurückgeführt werden kann. Das bestimmte Aussprechen, wie gehandelt werden soll, und die Wachsamkeit über die treue Ausführung scheint ihm das wich-

[23]) Vgl. Treitschke II, 600 und 638.

tigste; daß letztere in einer solchen Angelegenheit leicht umgangen werden kann, hat leider die Erfahrung bewiesen. Es wird große Mühe kosten und zum Teil immer zweifelhaft bleiben, ob man dasjenige wird bekämpfen können, was man seit Jahren hat geschehen lassen. Da Ew. Königl. Majestät dieses alles besser und richtiger als ich erkennen, so würde es überflüssig sein, bekannte Gegenstände zu wiederholen.

Die Verhandlungen von Karlsbad, die der Fürst Hardenberg Ew. Königl. Majestät vorlegen wird, geben die Überzeugung, daß die ersten deutschen Regierungen die Gefahr des drohenden Übels auch ganz erkennen; vielleicht irre ich mich nicht, wenn ich die Behauptung wage, daß die hier genommenen so ernsten Maßregeln vieles zu diesen Resultaten beigetragen haben; ich kann die Vermutung nicht unterdrücken, daß bei den größeren deutschen Höfen wohl ein Verdacht gegen das hiesige Gouvernement stattgefunden hat, als ob man ein gewisses Streben und Treiben bei uns begünstige oder geschehen lasse, um solches in der Folge der Zeit zu irgend einem politischen Zweck zu benutzen und aufzufassen. Über die persönlichen Gesinnungen von Ew. Königl. Majestät ist man wohl nie im Zweifel gewesen, aber man besorgte, daß das Gouvernement durch die Gewalt der Umstände mit fortgezogen werden könnte. Da ich mir bewußt bin, nach meiner Überzeugung und nach meinen Pflichten gehandelt zu haben, so kann ich nicht leugnen, daß der ungewöhnlich bittere Tadel, der in den letzteren Zeiten über mich ausgesprochen worden ist und so manches andere mich ungewöhnlich angegriffen und vielleicht zu sehr erschüttert hat.

Der Fürst Hardenberg wird Ew. Königl. Majestät einen Bericht des Staatsministeriums vorlegen, der einige Bemerkungen enthält, die mir nicht anders als sehr empfindlich sein können; um neue Weitläuftigkeiten und größere Mißverständnisse zu vermeiden, ist der Fürst Hardenberg der Meinung, daß ich sie auf sich beruhen lasse: ich will meine Gefühle gerne unterdrücken, wenn ich mir schmeicheln darf, Ew. Königl. Majestät durch dieses Benehmen nicht zu mißfallen, und daß die jetzigen Untersuchungen und die Resultate der ergriffenen Maßregeln nicht zuletzt das Schicksal der Försterischen Untersuchungsangelegenheit haben; dieser Gedanke macht mich unendlich traurig, denn alsdann würde alles, was geschehen ist, nur schaden, und das Übel befördern, statt es zu bekämpfen.

Berlin, den 10. September 1819.

v. Wittgenstein.

11. Bischof Eylerts Gutachten über de Wettes Trostbrief. Eigenhändig. (K. H.-A., a. a. O.)

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Ständen diese Ideen als solche isoliert da, gehörten sie dieser oder jener philosophischen Schule an, blieben sie in der abgeschlossenen Sphäre abstrakter Systeme, so möchte man sie sich selbst überlassen, und von der Zeit, die sie geboren hat, auch ihren Untergang erwarten; aber sie leben nicht bloß im spekulierenden Verstande und der trocknen Vorstellung, sie sind auch in das Gemüt und seine Affekte eingedrungen; sie greifen tief und zerstörend in das wirkliche Leben ein; sie bilden Faktionen und schließen Bündnisse; sie bewaffnen sich mit dem Dolche und haben eine die bestehende bürgerliche Ordnung angreifende, politische, tief und weit verzweigte Tendenz erhalten.

Eben diese ihre politische Natur ist es aber, die eine ernste, das Übel bei der Wurzel fassende, energische, konsequente Gegenwirkung notwendig macht. Noch ist es damit Zeit; läßt man aber diesem Strome des Verderbens freien Lauf, ohne ihn in seine gesetzmäßigen Ufer zurückzuführen, so wird er bald alles verheerend überschwemmen, und wenn man dann wird helfen wollen, wird es zu spät sein.

Diese Hilfe, wenn sie eine radikale werden soll, verlangt aber viel — und macht die Kraft ernster Maßregeln nötig. Mit Kapitulieren kommt man nicht mehr durch. Man sei entweder dem einen oder andern Systeme zugetan, aber ganz, denn wie überall so macht besonders hier jede halbe Maßregel das Übel ärger. Die Bösen werden verwegener und die Guten, die es redlich mit dem Wohl des Ganzen meinen, werden schüchtern und ziehen sich zurück.

Wie überhaupt, so muß besonders auch für die Erziehung der Jugend in den Land- und Stadtschulen, für die Bildung studierender Jünglinge auf Gymnasien und Universitäten, für die Verbesserung des Kirchenwesens vieles geschehen und bald geschehen; wenn das drohende Übel abgehalten werden und Gottes Segen nicht von uns weichen soll. Gern werde ich, mit der Gewissenhaftigkeit, die ich der Wichtigkeit der Sache schuldig bin, und mit der Freimütigkeit, die meine amtliche Stellung verlangt, und zu welcher das gnädige Vertrauen Sr. Majestät des Königs mich verpflichtet, meine unmaßgeblichen Vorschläge über das, was in der angedeuteten Beziehung geschehen muß, abgeben, wenn sie von mir verlangt werden sollten.

(Unterschrift fehlt.)

Für unsere Frage hat Eylerts Aufsatz noch eine besondere Wichtigkeit, weil nach dem Zeugnis Wittgensteins er es gewesen ist, der dem König den letzten Stoß gegeben hat, um das Verdikt über de Wette zu fällen. Der König habe, schreibt der Fürst dem geistlichen Freund am 28. September, den Aufsatz mit Wohlgefallen und vielem Interesse gelesen: „Auch darf ich vermuten, daß sein Inhalt die Entfernung des Verfassers dieses Schreibens vom Lehramt zur wohltätigen Folge haben muß[24].“

Zwei Tage darauf, am 30. September, unterzeichnete der König die Kabinettsorder, durch welche er dem Kultusminister auftrug, den Professor de Wette von seinem Lehramt zu entlassen. „Ich würde“, so heißt es darin, „mein Gewissen verletzen, wenn ich einem Manne, der den Meuchelmord unter Bedingungen und Voraussetzungen gerechtfertigt hält, den Unterricht der Jugend ferner anvertrauen wollte[25].“ Die beiden Verfügungen vom 2. Oktober, durch welche der Minister dem Senat und de Wette selbst Mitteilung von der Allerhöchsten Willenserklärung machte, sind kurz und streng amtlich gehalten und mögen hier fortbleiben[26]. Wie aber ihm und seinen Räten zu Mute war, als sie zur Ausführung dieses unerhörten Aktes der Kabinettsjustiz ihre Hand bieten mußten, läßt sich ungefähr ahnen aus dem Begleitbrief des Ministers Altenstein an Weiß, der hier folgt.

12. Der Minister an den Rektor der Universität. Berlin, den 2. Oktober 1819. Ausfertigung. (U.-A.; Konz. v. Süvern im Geh. St.-A., a. a. O.)

> Ich fertige Ihnen anliegend im Original ein an den Professor de Wette gerichtetes, dessen von Seiner Majestät verfügte Entlassung von seinem Lehramte betreffendes Schreiben mit dem Auftrage zu, ihm solches unverzüglich einzuhändigen. Ich tue dies in der Absicht, damit ihn der Inhalt des Schreibens nicht unvorbereitet treffen möge.

Am 3. Oktober wurden dem Rektor alle drei Verfügungen eingehändigt. Am 4. vormittags um 11 Uhr trat der Senat zu

---

[24]) K. H.-A. Acta des Fürsten Wittgensteins betreffend Verbesserung des Schul- und Erziehungswesens und die Presse, Rep. XLIX.

[25]) Geh. St.-A., a. a. O. Ausfertigung mit dem K.-Vermerk von Altensteins Hand: präs. 1. Okt. Abschrift im U.-A.

[26]) Ausfertigungen im U.-A. Die Entwürfe im Geh. St.-A. von Süverns Hand, der auch die andern Verfügungen, als Referent, konzipiert hat; Korreferent war Nicolovius.

einer außerordentlichen Sitzung zusammen. Die Stimmung, welche sich der Versammlung bemächtigt hatte, klingt wie aus dem Protokoll, so aus den Eingaben an den König und an den Minister wieder, welche beschlossen, und deren Wortlaut noch in einer Abendsitzung desselben Tages, um 6 Uhr, einstimmig gutgeheißen wurde. Mit ihrer Entwerfung waren der Rektor und Savigny betraut worden; aber von des letzteren Hand allein sind beide Entwürfe geschrieben. Die Eingabe an den König schließt sich an die Erklärung an, die de Wette an demselben Tage dem Senat übergeben hatte mit der Bitte, sie vor den Thron Seiner Majestät zu bringen. Er hatte darin zwar gegen die Anklage, den Meuchelmord auch nur indirekt gerechtfertigt zu haben, protestiert und ein Gericht sachkundiger Männer für sich gefordert, war aber immerhin über seine Erklärung vom 29. August darin hinausgegangen, daß er jetzt einräumte, der Charakter des Trostschreibens habe ihn das Sündhafte und Strafbare des der Tat zugrunde liegenden Irrtums und überhaupt die Schattenseite derselben nicht so gründlich herausheben lassen, wie er es in mündlichen Äußerungen gegenüber den jungen Leuten getan habe. Demgemäß legte auch der Senat den Ton mehr auf die entschuldigenden als die das Schreiben des Kollegen rechtfertigenden Momente, dessen Charakter, Lehrtalent und akademische Erfolge er im übrigen mit warmen Worten pries, und gab seinem Gesuch überhaupt mehr die Form der Fürbitte, auch in der Art, wie er für eine gerichtliche Untersuchung eintrat. So war es in der Vormittagssitzung ausdrücklich beschlossen worden[27]). Den Minister dagegen erinnerte der Senat unter Berufung auf die einschlägigen Gesetzesstellen an das Recht des Kollegen, vor den Richter gestellt und nicht ungehört verdammt zu werden. Beide Schreiben sind überaus klug, zugleich bescheiden und fest gestellt worden; in jeder Zeile verraten sie den klaren und besonnenen Geist ihres Verfassers.

13. Rektor und Senat an den König. Berlin, den 4. Oktober 1819. Abschrift. (R. 76. V. Sect. II. Berlin. Universitäts-Sachen. Abt. IV. Nr. 12.)

[27]) Es versteht sich, daß alle diese Dinge mit de Wette persönlich verhandelt worden sind, sei es, daß er zu den Sitzungen des Senats mit hinzugezogen wurde, oder daß die Kollegen vor und zwischen den Sitzungen mit ihm berieten.

Allerdurchlauchtigster pp. Aufgefordert von dem Professor de Wette, die untertänigst angeschlossene Beilage vor den Thron E. K. M. zu bringen, hielten wir uns nicht für berechtigt, ihm die Beruhigung zu versagen, die in dem ehrfurchtsvollen Vortrag alles desjenigen liegt, was zur Rechtfertigung oder Entschuldigung seines Benehmens irgend angeführt werden kann.

Wir fühlen uns gedrungen, bei dieser Gelegenheit unsere einmütige Überzeugung auszusprechen, daß jeder Lehrer oder Schriftsteller, welcher auch nur durch den Schein einer öffentlichen Beschönigung schwerer Verbrechen gefährlichen Mißverständnissen Raum gibt, eine große Verantwortung auf sich lade. Der Professor de Wette erklärt, daß er stets in derselben Überzeugung als Lehrer gewirkt habe und daß die schonende Einseitigkeit, womit er in dem vertraulichen Briefe an die unglückliche Mutter des Verbrechers die mildernde Seite der Tat hervorgehoben habe, lediglich dem Zweck der Tröstung dieser ohnehin so tief gebeugten Frau beizumessen sei. Er fügt hinzu, daß, wenn er in einer andern Absicht und nicht in einem Trostschreiben an die Mutter über diese Tat geurteilt hätte, er das Sündhafte und Strafbare derselben mehr herausgehoben haben würde, wie er auch wirklich in mündlichen Äußerungen gegen junge Leute getan habe.

Dieser Versicherung dürfen wir um so mehr Glauben beimessen, da wir den Professor de Wette, seitdem er durch den Allerhöchsten Willen E. K. M. das hiesige Lehramt bekleidet hat, ebenso sehr wegen des Ernstes, der Redlichkeit und der Offenheit seines Charakters als wegen seiner Kenntnisse und seines Lehreifers hochzuschätzen Ursache gefunden haben. In dieser Überzeugung hoffen wir, bei E. K. M. Verzeihung zu finden, wenn wir die untertänigste Bitte wagen,

daß es E. K. M. allergnädigst gefallen möge, über die Art, wie der Professor de Wette in seinem Lehramte gewirkt, und über die Grundsätze, welche er darin verbreitet hat, die strengste Untersuchung durch die vorgesetzte Behörde anzuordnen und bis zu deren Beendigung der bereits verfügten Entlassung allergnädigst Anstand zu geben.

Wir ersterben pp.

14. Rektor und Senat an Altenstein. Ausf. O. D. Praes. 4. Oktober 1819. (R. 76. V. Sect. II. Berlin. Univers.-Sachen. Abt. IV. Nr. 12.)

Ew. Exzellenz haben der Universität so vielfältige Beweise der wärmsten Teilnahme und Vorsorge gegeben, daß wir uns

auch in der gegenwärtigen drangvollen Lage mit herzlichem Zutrauen an Sie wenden.

Die plötzliche Entlassung des Professors de Wette hat uns alle tief erschüttert, die wir seinen Wert für die Universität mit Freuden anerkannten und neben dem großen Verlust, den wir durch ihn erleiden, zugleich die dringende Verlegenheit fühlen, in welche er durch diese Entlassung gesetzt werden muß.

Was wir deshalb bei des Königs Majestät unmittelbar vorzustellen für nötig gehalten haben, geruhen Ew. Exzellenz aus der Anlage zu entnehmen.

Zugleich aber müssen wir mit tiefer Bekümmernis in der Behandlung dieser Sache diejenige Vorbereitung vermissen, worauf der Professor de Wette nach unserer Überzeugung Anspruch gehabt hätte.

Erwägt man nämlich die bestehenden Landesgesetze, unter deren Voraussetzung sämtliche Professoren der Universität berufen und angestellt sind, und den Sinn, welcher diesen Gesetzen in der Anwendung stets beigelegt worden ist, so würde diese Entlassung entweder durch ein ordentliches Gericht oder aber durch eine Entscheidung des Staatsrats zu bewirken gewesen sein.

Wollte man aber auch auf die neuesten vom Bundestage gefaßten Beschlüsse Rücksicht nehmen (35. Sitzung vom 20. September 1819, Beilage 2. § 2):

> „Jedoch soll eine Maßregel dieser Art nie anders als auf den vollständig motivierten Antrag des der Universität vorgesetzten Regierungsbevollmächtigten oder von demselben vorher eingeforderten Bericht beschlossen werden“,

so würde wenigstens der motivierte Antrag der der Universität zunächst vorgesetzten Behörde erforderlich gewesen sein, und diese Behörde würde einen so entscheidenden Schritt gewiß nicht haben tun können, ohne den Angeschuldigten wenigstens zu hören: ein Recht, welches ja selbst dem über der Tat betretenen Verbrecher nicht versagt wird.

Uns ziemte es nicht, diese schmerzlich empfundenen Mängel Allerhöchsten Orts bemerklich zu machen; noch weniger waren wir in der Lage zu beurteilen, ob und wie davon irgend ein Gebrauch gemacht werden könne. Um so mehr aber halten wir uns verpflichtet, diese Angelegenheit mit vollem Vertrauen in die Hände Ew. Exzellenz niederzulegen und Sie um jede Verwendung zu bitten, die Sie für den aus unserer Mitte genommenen achtungswerten Mann, für die ganze Korporation und für deren einzelne Mitglieder möglich und rätlich finden. Wir sind von dem Wohlwollen Ew. Exzellenz gegen die Universität so über-

zeugt, daß wir mit Sicherheit darauf rechnen, Ew. Exzellenz werden jede Gelegenheit wahrnehmen, die sich zur Aufrechterhaltung der erwähnten Ansprüche darbieten möchte.

In dieser beruhigenden Überzeugung und mit tiefer Verehrung unterzeichnen wir uns pp.

Rektor und Senat der Universität.

Weiß. Neander. Biener. D. K. A. Rudolphi. Solger.

Einen Erfolg hatte de Wette von dem neuen Schritte nicht erwartet[28]). Aber eine so schroffe Ablehnung des Gesuchs, wie sie dem Senat umgehend aus dem Kabinett zuteil wurde, hat auch er wohl kaum vermutet. „Ich muß annehmen," so erklärte der König, „daß der Rektor und die Mitglieder des akademischen Senats den von dem Professor de Wette an die Justizrätin Sand geschriebenen Brief nicht mit gebührender Aufmerksamkeit gelesen haben, wenn ich die Eingabe vom 4. dieses Monats entschuldigen soll. Der Professor de Wette ist entlassen, weil ihm sein Lehramt nicht weiter anvertraut werden kann, und bei diesem durch den Inhalt des vorgedachten Briefes vollkommen gerechtfertigten Beschluß muß es unabänderlich verbleiben[29])."

Daß damit alles zu Ende war, sah Jedermann ein. Der Senat, der am 11. Oktober abermals zusammenkam, beschloß daher lediglich, die Kabinettsorder dem Ministerium ganz kurz, ohne weiteren Zusatz einzureichen, und so auch dem Entlassenen selbst unter Bezeugung seiner innigen Teilnahme nur davon Mitteilung zu machen. Wohl aber ward in dieser Sitzung einer schon am 6. Oktober beschlossenen und von Solger ausgearbeiteten Protestation die Genehmigung erteilt, worin der Senat Klage führte über die in der Einleitung des Bundestags-Protokolls gegen die Universitäten im allgemeinen ausgesprochenen Vorwürfe. Auch diese Schrift ward dem Ministerium eingesandt mit der Bitte, sie an den Bundestag selbst zu befördern; sollte der Minister diese Bitte abschlagen, so war man entschlossen, diese Protestation durch eine Deputation bei dem Fürsten Staatskanzler selbst überreichen zu lassen[30]).

---

[28]) So an Fries, 5. Okt. Henke S. 361.

[29]) Nr. IX der Aktensammlung. Ausfertigung im U.-A.

[30]) Senatsprotokolle 6. u. 11. Okt., 10. Nov. Dies ist das von Varnhagen am 9. März 1820 erwähnte Schreiben. Es wird die letzte Arbeit Solgers gewesen sein. Am 9. Okt. war er bereits erkrankt und am 20. starb

Dem Vorgehen des Senats entsprach de Wettes Haltung. Wie von dem König, so nahm er auch von dem Minister und den Kollegen, dem Senat und der Fakultät, Abschied, ohne noch mit einem Wort die Möglichkeit seines Bleibens zu berühren. Dem Minister und dem ihm anvertrauten Ministerium sagte er ehrerbietigen Dank für das Zutrauen, das ihm durch die Berufung an diese große Universität erwiesen sei, und für die Wohltaten, die er von dorther empfangen habe. „Das Gute," so schreibt er, „das mir durch meine Versetzung nach Berlin und meinen hiesigen neunjährigen Aufenthalt, durch meine Stellung in diese großen wichtigen Verhältnisse und diese erhebende und bildende Gemeinschaft zuteil geworden ist, steht mir in diesem entscheidenden Wendepunkt meines Lebens so lebendig vor der Seele, daß eine freudige dankbare Rührung alle widrigen und kleinlichen Gefühle unterdrückt. Indem ich unbefangen meine Eigentümlichkeit mit den örtlichen und zeitlichen Verhältnissen vergleiche, sehe ich in meinem Schicksal etwas Natürlicn-notwendiges, dem ohne eine andere Schuld als die der unbewachten Arglosigkeit zu erliegen ich mir freudig bewußt bin."

---

der vortreffliche Mann, an der Halsbräune, wie sein Freund Ludwig Tieck schreibt: „In der Blüte seiner Jahre und der Fülle seiner Kraft." Die Eingabe an den Minister vom 11. Oktober hat er noch mitunterzeichnet. — Jene Protestation fand ich bisher nicht. Dagegen ein Schreiben Altensteins an Hardenberg vom 25. Oktober, mit dem er sie diesem zuschickte, Geh. St.-A. R. 76. V. Sect. II (Universitäts-Sachen Berlin, Abt. XII, Nr. 7, Konz.) folgenden Wortlauts:

„Der Senat der hiesigen Universität hat mir die beiliegende an die hohe Bundesversammlung in Frankfurt a. M. gerichtete Eingabe überreicht, in welcher er sich gegen deren in der Sitzung vom 20. September wider die deutschen Universitäten gefaßten Beschlüsse und deren Motive verwahrt. Daß der hiesigen Universität jene allgemeiner gefaßten Beschuldigungen nicht gleichgültig sind, daß sie wünscht, als eine der Ausnahmen von denselben ausdrücklich anerkannt zu sein, ist ihr wohl nicht zu verdenken. Ich würde indes sie darauf zurückgeführt haben, daß es für jede Universität am ratsamsten sei, durch ihr ganzes Verhalten, und lieber durch die Tat als durch Protestationen zu beweisen, daß man sich rein fühle und zu den Ausnahmen rechnen dürfe, wenn ich nicht mit völliger Gewißheit annehmen dürfte, der Senat würde sich dadurch nicht abhalten lassen, seine Verwahrung Ew. Durchl. Selbst zu hochgeneigter Beförderung zu überreichen. Hierdurch finde ich mich veranlaßt, selbige Ew. Durchlaucht zu übergeben, indem ich den darauf zu fassenden Beschluß ganz gehorsamst anheimstelle."

Der Senat beschloß in der Tat am 10. November so, wie der Minister es vorausgesagt hatte.

Er bat Altenstein zum Schluß, ihm noch persönlich vor der Abreise seine dankbare Ehrerbietung beweisen zu dürfen. Gegen den Senat betonte er den „wahrhaft herzzerreißenden“ Schmerz, den ihm das Ausscheiden aus einer Gemeinschaft bereite, welche ihre Wurzeln in der höchsten menschlichen Liebe, der Begeisterung für die Kirche, das Vaterland und die Wissenschaft habe: „Wohin mich auch das Schicksal führen mag, eine unauslöschliche Sehnsucht wird mich hierher als in meine verlorene Heimat ziehen, und dieses Gefühl darf ich ungeschwächt und ungetrübt in jedes neu anzuknüpfende Verhältnis tragen, da diese Universität, im Mittelpunkt eines großen deutschen Staates in einer merkwürdigen Zeit neu gestiftet und in der schönsten Blüte stehend, dem deutschen Vaterlande als Stern der ersten Größe glänzt.“ Er dankt für den Gewinn, den ihm die gemeinsame Wirksamkeit mit so vielen durch Gesinnung und Wissenschaft ausgezeichneten, von der ganzen Nation verehrten Männern und die Stellung in einer von echtem Gemeingeist beseelten Körperschaft gebracht habe: „wenn ich in mancher Beziehung anders und besser geworden, als ich vor neun Jahren hierher gekommen, so danke ich dies nächst Gott vorzüglich meinen hiesigen Freunden und Amtsgenossen.“ Und er bittet, daß Gott zum Heil der Kirche und des Vaterlandes diese Anstalt segne, „für welche mir fortan nichts als die stillen Wünsche meines Herzens darzubringen erlaubt ist, die aber nur mit meinem letzten Pulsschlag aufhören werden“. Den Abschiedsbrief an seine Fakultät endlich gestaltete er durch eine eingehende Auslegung des verhängnisvollen Briefes zu der Rechtfertigung, die ihm vor den Richtern abzugeben durch den Willen des Königs abgeschnitten war: da ihm ein Verhör vor dem staatlichen Gerichtshof versagt war, so wandte er sich an die moralisch für ihn höchststehende Instanz, um vor ihr und angesichts der öffentlichen Meinung seine Sache zu führen.

Die Fakultät aber zögerte nicht, dem scheidenden Kollegen das Vertrauen zu bezeugen, um das er bat. An ihrer Spitze stand seit dem Beginn des neuen Amtsjahres Schleiermacher. Während der Katastrophe war er fern gewesen; erst kurz vor der Heimkehr, in Magdeburg, hatte er erfahren, was geschehen war[31]).

[31]) An Gaß, 6. November: „Von de Wettes Entsetzung hörte ich zuerst in Magdeburg; doch war ich durch frühere Nachrichten vorbereitet“ (Dilthey, a. a. O.).

Das Verhältnis zwischen ihm und de Wette war in der ersten Zeit ihres gemeinsamen Wirkens keineswegs intim gewesen; von der weitgehenden Verschiedenheit ihrer Weltanschauung abgesehen hatte es auch an persönlichen Spannungen nicht gefehlt. Seit zwei Jahren aber waren sie sich wesentlich näher gekommen; das freiheitliche Element ihrer religiösen und wissenschaftlichen Anschauungen und das gemeinsame Empfinden in den nationalen Fragen hatten die Differenzen überbrückt, welche zwischen dem Überwinder der Aufklärungstheologie und dem von Kant und Fries her kommenden Weimaraner Theologen nach Anlage und Entwicklung obwalteten; zurzeit stand de Wette Schleiermacher näher als Marheineke und Neander. Wie Schleiermacher mit dem Freunde in jenen Tagen alle Schritte beraten, so hat er auch das Schreiben entworfen, worin die Fakultät jene Erklärung des aus ihrer Mitte ausgeschlossenen Kollegen am 25. Oktober beantwortete. Wie in den Kundgebungen des Senats war auch darin der Ton herzlicher kollegialer Freundschaft und der Anerkennung für den Charakter und die Verdienste des Scheidenden angeschlagen. Die Fakultät dankte ihm, im eigenen und im Namen der ihr anvertrauten akademischen Jugend, für alles, was er für sie und die Universität getan habe, und bat ihn, die geistige Verbindung mit ihr für den Dienst der Wahrheit und die Förderung der Berufswissenschaft als unverletzlich durch irgend ein äußeres Ereignis anzusehen. Sie verhehlte nicht, indem sie darin nur de Wettes Eingeständnis wiederholte, daß er manches in seiner Schrift genauer erwogen und vorsichtiger ausgedrückt haben würde, wenn er die Indiskretion, die mit dem Briefe getrieben sei, hätte ahnen können; aber sie sprach es unumwunden aus, daß er doch nur von denen mißverstanden wäre, welche das Einzelne nicht nach seinem Charakter und allgemeinen Grundsätzen hätten deuten können.

Ob auch Altenstein auf den Abschiedsbrief geantwortet, ob er den Wunsch de Wettes, ihm noch einmal aufwarten zu dürfen, erfüllt hat? In den Akten findet sich darüber nichts. Nur mit einem Wort deutet der Minister auf den Brief de Wettes hin, in dem harten Schreiben vom 23. Oktober, worin er den Bescheid des Königs in bezug auf die beabsichtigte Druckschrift mitteilt und abermals von den in dem Brief an die Frau Sand ausgesprochenen verbrecherischen Grundsätzen spricht — ein Vor-

wurf, den de Wette, wie wir bereits lasen, sofort scharf zurückwies. Hiernach werden wir anzunehmen haben, daß ihm die Türe des Ministers verschlossen geblieben ist.

Dennoch ist es noch einmal zu einem Briefaustausch zwischen beiden gekommen, den de Wette gleichfalls in seine Sammlung aufgenommen hat. Der Senat hatte in der Eingabe vom 11. Oktober, nachdem er de Wettes Zustimmung ausdrücklich eingeholt, dem Minister die Bitte vorgetragen, dem vermögenslosen Kollegen sein bisheriges Gehalt zu lassen, damit, wie es darin heißt, nachdem ihn der allerhöchste Befehl „ohne vorhergegangene Untersuchung und Urteil seines Amtes so unerwartet entsetzt, er teils nicht auch in seiner häuslichen Lage, und insbesondere als Familienvater, sich in Druck und Not gebracht sehe, teils, was nicht minder zu wünschen ist, er imstande sei, seine rühmlichen wissenschaftlichen Arbeiten fernerhin fortzusetzen“ [32]).

In dieser Ausdehnung, die gegen alle Grundsätze preußischer Finanzgebarung verstieß, war nun freilich an die Genehmigung des Antrages nicht zu denken. Aber anderseits hatte Altenstein doch das Gefühl, daß er für den Ausgestoßenen, dessen Notlage ihm bekannt war, etwas tun müsse; zumal da die Zeitungen gerade jetzt die Nachricht brachten, daß der Kriminalrichter Snell, der kürzlich nach Dorpat als Professor des Strafrechts berufen, aber auf die Denunziation der nassauischen Regierung wegen demagogischer Umtriebe entlassen und eben jetzt auf der Rückreise in Berlin eingetroffen war, nicht nur ein ganzes Jahrgehalt, sondern auch ein gutes Stück Geld für die Heimreise ausgezahlt erhalten habe. Altenstein geriet daher auf den sublimen Ausweg, dem Abgesetzten, gleich als sei er ver-

---

[32]) Im Zusammenhang hiermit, aber wohl später, wird der Zusammenstoß Schleiermachers mit Hegel erfolgt sein, von dem jener Gaß am 29. Februar berichtet (Dilthey, Drei Briefe etc.). „In meinem Streit mit Hegel“, heißt es da, „ging es mir nicht ganz so gut, da wurde ich heftig. Er trug nämlich vor, der Staat habe recht, einen Lehrer abzusetzen, wenn er ihm nur sein Gehalt lasse. Diese Theorie nannte ich erbärmlich, und er gab es mir zurück. Weil ich aber doch das erste unfeine Wort gesprochen, so schrieb ich ihm bei einer Gelegenheit, die sich darbot, ein paar entschuldigende Worte, so daß wir gar nicht überworfen sind. Hier hat man in Hofgesellschaften erzählt, wir wären mit Messern aufeinander losgegangen. Da aber diese Geschichte gar bis nach Breslau gekommen ist, so hätte sie bis dahin wenigstens ein Mord müssen geworden sein.“

storben (und er war ja ein bürgerlich Toter), ein Gnadenquartal auszahlen zu lassen. Nachdem er sich höheren Orts die Genehmigung dazu geholt, sandte er unter dem 4. November de Wette die entsprechende Anweisung als eine „außerordentliche Verwilligung“ zu[33]).

De Wette hatte nur widerstrebend in den Antrag des Senats eingewilligt[34]). Der dringendsten Not ward durch eine freiwillige Sammlung unter den Kollegen gewehrt[35]); er hätte aber, wie er

---

[33]) Nr. XVII der Sammlung. Bezeichnend für die behutsam vermittelnde Taktik des Ministers ist die Art, wie er sich die Allerhöchste Zustimmung hierzu verschaffte. Er wandte sich zunächst an Hardenberg, und erst als dieser ihm persönlich mitgeteilt hatte, daß der König kein Bedenken gegen die Auszahlung haben würde, stellte er, am 31. Oktober, das Gesuch, das dann nach ein paar Tagen, von dem Staatskanzler genehmigt und signiert, zurückkam; urschriftlich, 4. November, mit Marginale Hard.'s. Während aber die Anweisung an de Wette auf eine „außerordentliche Verwilligung“ lautet, ist in der Eingabe an Hardenberg und in dessen Bestätigung von einer „außerordentlichen Unterstützung“ die Rede. Unter den Ministerialakten liegt auch noch der Entwurf zu einem früheren Schreiben Altensteins an den Staatskanzler (23. Oktober), das aber nicht insinuiert zu sein scheint. Darin wird die Eingabe des Senats überhaupt nicht erwähnt und der Gedanke als der eigene Einfall des Ministers vorgebracht, mit der besonderen Motivierung durch den Fall Snell; von Süvern konzipiert, von Nicolovius stark korrigiert. — Übrigens war auch Wittgenstein (denn es fehlte ihm nicht an Gutmütigkeit) dafür, de Wette Geld zu geben. „Ich glaube nicht,“ schreibt er an A. am 20. Oktober, „daß es die Absicht Sr. Majestät gewesen ist, den Herrn de Wette außer Brot und in Verlegenheit zu setzen, sondern nur ihn wegen gewissen Grundsätzen von dem Lehramt zu entfernen; ich werde mir erlauben, auf diesen Gegenstand noch einmal mündlich zurückkommen zu dürfen.“ Und am 24. Oktober: „Vergessen Ew. Exzellenz doch nicht, für den Herrn de Wette etwas zu tun: dieser Mann geht mir nahe und seine Lage liegt mir auf dem Herzen.“ Darauf die Notiz über Snell (Geh. St.-A. Rep. 92, Altenstein B. 19).

[34]) Das geht aus dem Senatsprotokoll hervor, worin es heißt: „In der heutigen außerordentlichen Sitzung wurde der Herr Rektor ersucht, mit dem Herrn Professor de Wette Rücksprache zu nehmen, ob es demselben absolut entgegen wäre, wenn der Senat auf eine Pension für ihn bei dem Minister antrüge; und wenn dies nicht der Fall ist, so soll bei dem Minister bei Einreichung der Kabinettsorder Sr. Majestät des Königs, worin der Senat in Hinsicht des Herrn Professor de Wette abschläglich beschieden worden ist, zugleich ein Antrag dieserhalb gemacht werden, daß der Senat wünschen müsse, Herrn Professor de Wette in einer sorgenfreien Lage zu wissen und ihn dadurch in den Stand gesetzt zu sehen, auch fernerhin den Wissenschaften nützlich sein zu können.“

[35]) Schleiermacher an Gaß, 6. November und 1. Dezember. (Dilthey,

seinem Freunde Fries schon am 19. Oktober schreibt, auch den ganzen Gehalt „um den Preis auch nur der geringsten Erniedrigung“ nicht angenommen. So mußte er das Anerbieten des Ministers nur als eine neue Kränkung und Demütigung empfinden. Seine Antwort — es ist die letzte der von ihm gedruckten Urkunden — schrieb er schon von Weimar aus, wo ihn jene Verfügung erst erreichte[36]), am 18. November. „Ew. Exzellenz“, so lautet sie, „haben unter dem 4. dieses Monats mir bekannt gemacht, daß mir als außerordentliche Verwilligung der Betrag eines vierteljährlichen Gehaltes angewiesen sei. Verzeihen Sie, wenn ich, um meine Sache rein zu erhalten, diese, wie ich glaube, in guter Absicht gemachte Anerbietung, deren Annahme sich aber nicht mit meinem Ehrgefühl verträgt, ablehnen muß. Von einer Regierung, von der ich die Wiedereinsetzung in mein Amt als einfaches klares Recht fordern kann, von der ich, wenn ich mich auf Geldabmachung einlassen wollte, nicht nur den fortwährenden Genuß meines Gehaltes nebst Ersatz meiner anderen Emolumente und eine sehr bedeutende Entschädigung für außerordentliche Kosten und Verluste fordern könnte, darf ich den vierteljährlichen Betrag meines Gehaltes, noch dazu als außerordentliche Verwilligung, nicht annehmen, ohne meinem Rechte zu vergeben. Ew. Exzellenz kennen mich besser, als daß Sie in dieser meiner Erklärung etwas anderes als strenges Ehrgefühl finden sollten. Gott weiß es, ich glaube an die Möglichkeit, daß der Mensch unter allen Umständen und Verhältnissen seiner Pflicht leben kann, und mein Herz erlaubt mir nicht, anders zu handeln. Wollen Ew. Exzellenz etwas für mich tun, so bitte ich, dasjenige, was Sie von mir gegenseitig erwarten, stets nach diesem Maßstabe abzumessen.“

Man kann sich Altensteins Miene, als ihm dieser Brief vor Augen kam, ungefähr vorstellen. Aus den Akten freilich erfahren wir darüber nichts. Im trockensten Kanzleistil wird darin das Ergebnis dem Staatskanzler referiert: „Euer Durchlaucht verfehle ich nicht ganz gehorsamst anzuzeigen, daß der Professor de Wette die ihm unnachgesucht verwilligte Zahlung eines vierteljährigen Gehaltsbetrages ausgeschlagen hat. Welche Ansicht der Sache

a. a. O.) Gaß an Schleiermacher, 28. November (Korrespondenz 180). Ob de Wette vor der Abreise davon erfuhr, weiß ich nicht.

[36]) Am 6. November war de Wette schon aus Berlin fort; Schleiermacher an Gaß (Dilthey, a. a. O.).

ihn hierzu bewogen, werden Eure Durchlaucht aus seinem an mich gerichteten Schreiben zu ersehen geruhen, welches ich abschriftlich ehrerbietigst beifüge[37]."

Der Minister sollte aber auch an der weiteren Entwicklung der Angelegenheit wenig Freude erleben. Als die Aktensammlung de Wettes um den 1. Februar 1820 nach Berlin kam, erregte sie in den höfisch-reaktionären Kreisen den heftigsten Unwillen. Der König war besonders böse über den Brief der Fakultät vom 25. Oktober, auf den er durch zwei Artikel des „Freimütigen" aufmerksam gemacht worden war, und den er als einen gegen ihn selbst geführten Schlag empfand. Er ließ die Akten einfordern, und es ist dann bekanntlich sehr ernstlich davon die Rede gewesen, Schleiermacher, der sich nun als der Konzipient herausstellte, zur Verantwortung zu ziehen[38]. Es versteht sich, daß Fürst Wittgenstein und seine Sippe alles taten, um den König scharf zu machen und die öffentliche Meinung in ihrem Sinne zu bearbeiten. In seinem Nachlaß finden sich eine Anzahl von Briefschaften und Zeitungsausschnitten, die seinen Eifer bekunden[39].

---

[37]) 29. November 1819, Geh. St.-A. a. a. O., konzipiert wie immer von Süvern; mundiert 3. Dezember, insinuiert 4. Dezember. Unter den Akten auch die Ausfertigung der Verfügung an de Wette vom 4. November, die dieser also zurückgesandt hatte, sowie die durch Georg Reimers Vermittlung zurückgereichte Gehaltsquittung. — Wittgenstein bemerkt dazu in einem Brief an A. vom 8. Dezember: „Daß Herr de Wette das ihm bewilligte Reisegeld nicht angenommen hat, hat mir eine recht tüchtige und derbe Nasse für meine Gutmütigkeit zugezogen" (a. a. O.).

[38]) Auch Varnhagen hatte davon gehört, Blätter zur preußischen Geschichte, 9. März 1820: „Man fürchtet für Schleiermacher, da der König sehr aufgebracht ist über die de Wettesche Schrift, und besonders über das Schreiben der theologischen Fakultät; er hat sich die Akten aus dem Ministerium gefordert. Jenes Schreiben ist von Schleiermachers Hand abgefaßt, das des akademischen Senats vom verstorbenen Solger." Mit letzterem kann nur die Protestation gegen den Bundestagsbeschluß vom 20. September gemeint sein (s. o.). Ob, wie man nach Varnhagen annehmen sollte, auch die Ministerialakten eingefordert sind, weiß ich nicht; jedenfalls die der theologischen Fakultät, was Schleiermacher in dem Briefe an Arndt vom 21. März 1820 bezeugt.

[39]) Darunter ein Sendschreiben des Präsidenten Joh. Friedrich Jacobi an de Wette (Manuskript, $10^1/_2$ Folioseiten) mit dem Begleitbrief des Verfassers an Ancillon, Mainz, 6. März 1820. Jacobi war ein Sohn des Philosophen, wie er selbst in dem Brief mit Stolz und Nachdruck hervorhebt, und ein Vetter von Nicolovius (die betreffende Stelle lautet: „Zu letzterem [dem Glauben] bekenne ich mich freudig, ohne darum weder von einem

Man dachte daran, der Aktensammlung das Debit in dem preußischen Staate zu entziehen, und mutete dem Kultusminister zu, seine Hand dazu herzugeben, indem man sich auf den früheren Befehl des Königs an ihn bezog, die Schrift unter dem Gesichtspunkt ihrer moralischen Grundsätze zu prüfen. Diesmal aber blieb Altenstein fest, gewiß von Frick bestimmt, der das Referat in der Angelegenheit hatte. Er versagte dem Ministerium des Innern und der Polizei, von dem er darum angegangen ward, seine Mitwirkung. Denn, wie es in dem von Frick erstatteten brevi manu übersandten Bericht heißt: „Es enthält nämlich die eingereichte Schrift lediglich die Aktenstücke über die Entlassung des Professors de Wette ohne alle weitere Beurteilung derselben oder weitere Rechtfertigung der Ansichten des pp. de Wette. Nur auf letztere sollte sich die Prüfung des Inhalts der erwarteten Druckschrift beziehen, welche des Königs Majestät dem Minister der geistlichen Angelegen-

Blute noch aus einer Schule zu sein, woraus Sklavensinn, Knechtsfurcht und Gleißnerei hervorgehen: Friedrich Heinrich, vom Geschlecht der Jacobi, war mein Vater, und Mathias Claudius mein Lehrer"). Ferner Gutachten vom Grafen Brühl, dem Regierungsbevollmächtigten Schultz, Kamptz und Hufeland (der auch von der Richtung war) zu diesem Sendschreiben, das Wittgenstein ihnen vorgelegt hatte, etc. Der „Freimütige", einst Kotzebues Organ, jetzt unter der Leitung des Dr. August Kuhn, schwamm ganz in Wittgensteins Fahrwasser. Darüber Schleiermacher in dem genannten Brief an Gaß vom 29. Februar 1820: „Die de Wetteschen Aktenstücke wirst Du doch hoffentlich gleich erhalten haben. Der Federkrieg, den man seitdem gegen ihn angefangen hat, ist auch recht jämmerlich, und hier hat man nun gar einen ganz versoffenen Schriftsteller Kuhn gegen ihn auf die Beine gebracht." Eine Abschrift fand ich in den Wittgensteinschen Akten! Und eine andere von Altensteins Hand in dessen Nachlaß; nebst einem Brief Wittgensteins an ihn folgenden Wortlauts: „Da das anliegende Schreiben vielleicht einige Bemerkungen enthält, die E. E. interessieren dürften, so nehme ich mir die Freiheit, Ihnen dasselbe zu überreichen. Auf den Fall, daß E. E. den Aufsatz des versoffenen Schriftstellers nicht kennen sollten, lege ich denselben ebenfalls hier bei. Dieser versoffene Schriftsteller hat aber eben wegen dieses Aufsatzes eine sehr schmeichelhafte Kabinettsorder von Sr. Majestät erhalten, und derselbe dürfte die Gelegenheit geben, dem Herrn Briefsteller noch einige bedeutende Weitläufigkeiten zu veranlassen." Ein Beweis für die auch sonst bekannte Tatsache, wie scharf die hohe Polizei Schleiermacher in jener Zeit observiert hat. Vgl. Schleiermacher an Gaß, 14. September 1822 (IV, 302). — Im Druck erschien eine Gegenschrift unter dem Titel „Gegen die Aktensammlung des Professor de Wette". Ihr Verfasser war Beckedorff, wie Schultz Goethe mitteilt (19. September 1820. Briefwechsel S. 212). — Wittgenstein verfehlte nicht, Altenstein von allem in Kenntnis zu setzen.

heiten aufgetragen hatte; und es kann, da Gegenstände der Theologie oder Moral hier nicht besonders abgehandelt sind, zum Ressort des Ministers der geistlichen Angelegenheiten die Prüfung einer Notwendigkeit des Verbots nicht gehören. Eventualiter hält das Ministerium auch ein solches Verbot nicht für ratsam, teils weil es zu spät kommen, teils weil das Gouvernement durch das Verbot eines bloßen Abdrucks von Aktenstücken ein sehr nachteiliges Licht auf sich selbst werfen würde[40]."

Die Gegner mochten darauf erwidern, daß die lange Auslegung, die de Wette seinem Trostbriefe in dem Schreiben an seine Fakultät gegeben habe, ja die unterlassene Druckschrift ersetze, und daß er dadurch die Zensur und Nachprüfung durch den Kultusminister umgangen habe. Jedenfalls vergaßen sie dem Minister und seinen Räten ihre liberale Haltung nicht; in der Anklageschrift, die im Frühjahr 1822 dem König von Eylert und Genossen überreicht wurde, und die einen Moment wirklich dem System des Ministers verderblich zu werden drohte, bildete es einen der Schuldartikel, die sie darin aufgestellt hatten.

Noch im April 1822 bestand die Absicht, Schleiermacher durch jenen Brief zu Fall zu bringen; ja man knüpfte daran jetzt den Gedanken, allgemeine und umfassende Maßregeln gegen die unbotmäßigen Universitätslehrer zu ergreifen. Zur Ausführung gelangten auch diese nicht. Indem es Altenstein glückte, seinen intimsten Feind, den Regierungsbevollmächtigten Staatsrat Schultz nach langem und hartnäckigem Ringen unschädlich zu machen, wandte er auch von den Gelehrten die Gefahr ab und sicherte das Reich der freien Gedanken, das seinem Schutz anvertraut war. Noch bin ich nicht imstande, die vielverschlungene Verwicklung bis zu ihrer Lösung ganz zu übersehen; auch würde die Untersuchung, wollte ich sie hier verfolgen, sich zu weit ausdehnen und über den Rahmen unseres Themas hinausführen. Ich begnüge mich daher an dieser Stelle mit dem Abdruck eines Aktenstückes, das einen Einblick gewährt in jenen so geheim geführten und doch für die Entwicklung unserer Universität, ja man darf sagen der freien deutschen Wissenschaft so bedeutungsvollen Kampf. Es ist das Schreiben Hardenbergs, mit dem er eben jene Akten an den Minister von Schuckmann übersandte.

---

[40]) Berlin, 14./18. Februar, Geh. St.-A., a. a. O.

15. Hardenberg an Schuckmann. Berlin, den 15. April 1822. Entwurf von Tzschoppe. (Geh. St.-A. Acta d. Geh. Reg. des Staatskanzlers. R. 74. H. X. vol. I 1819—22).

Des Kgs. Maj. erwarten, wie E. Exz. aus dem urschriftlich anliegenden Schreiben des Herrn Geh. Kabinettsrat Albrecht vom 23. Februar 1820 ersehen wollen, einen Antrag darüber, ob und was gegen die theologische Fakultät der hiesigen Universität wegen ihres Schreibens an de Wette vom 25. Oktober 1819 zu verfügen sein möchte.

E. Exz. wollen sich gefälligst erinnern, daß diese Frage den Gegenstand der Beratung in der Ministerial-Kommission ausmachte, und daß wir uns hier zu einem Berichte an Se. Majestät den König vereinigten, worin Maßregeln gegen den Konzipienten des erwähnten Schreibens, den Prof. D. Schleiermacher, in Antrag gebracht wurden. Dieser Bericht ist jedoch nicht abgegangen, da die Notwendigkeit immer mehr einleuchtete, gegen das tadelnswerte Benehmen und den Unfug mehrerer Lehrer allgemeine und umfassende Maßregeln zu nehmen. Da diese gegenwärtig durch die allerhöchste Kabinettsorder vom 12. d. M. ergangen sind, so unterlasse ich nicht, den mir von Sr. Majestät dem Könige unterm 23. Februar 1820 erteilten Auftrag wieder in Anregung zu bringen und dessen Ausrichtung nach Maßgabe der in der genannten Order enthaltenen Bestimmungen E. Exz. ganz ergebenst zu überlassen.

E. Exz. beehre ich mich zugleich, die mir noch vorliegenden Akten der theologischen Fakultät, in denen das Schreiben an de Wette befindlich ist, sowie ein Schreiben der Fakultät an mich vom 24. April 1820 und einige andere diesen Gegenstand betreffende, bei mir noch befindliche Piècen im Anschlusse zu übersenden[41]).

Wenn der König, was man wohl annehmen kann, sich auch die Ministerialakten von Altenstein eingefordert hat, so ist ihm

[41]) An der angegebenen Stelle liegt nur eben dies Stück. Da ich in der Univ.-Registratur nach dem Entwurf Schleiermachers vergebens forschte, wird er wohl noch unter den Akten Schuckmanns zu suchen sein. — Den ersten tieferen Einblick in diese große Intrigue hat Düntzer gegeben in der Einleitung zu dem Briefwechsel zwischen Goethe und Staatsrat Schultz 79 ff. (aus dessen nachgelassenen Papieren). Danach vor allen Varrentrapp in seinem Johannes Schulze 325 ff. Dort auch ein Hinweis auf die auch sonst bekannte, in der Ges.-S. gedruckte K.-O. vom 12. April 1822. Varrentrapp schöpfte aus dem Geh. St.-A. Reiche Ergänzungen bietet Wittgensteins Nachlaß. Vgl. auch Schleiermachers Briefwechsel; insbes. IV, 294 ff.

noch ein anderes Schreiben der theologischen Fakultät vor die Augen gekommen, dessen Konzipient gleichfalls kein anderer als Schleiermacher gewesen sein kann, und bei dessen Lesung Friedrich Wilhelm ganz besondere, halbvergessene Gedanken aufgestiegen sein mögen — Erinnerungen an die hoffnungsfrohe Zeit im Anfang seiner Regierung, da er in berühmt gewordenen Erlassen nahverwandte Ideen als die Grundsätze seiner Regierung der freudig aufhorchenden Mitwelt verkündigt hatte. Es ist eine Eingabe an den Minister vom 19. Oktober, und stammt mithin aus den tieferregten Wochen, als Schleiermacher, noch voll von den Eindrücken der rheinischen Reise, sich dem bedrängten Freunde zur Seite stellte. Es weht in Wahrheit Bonner Luft durch diese Seiten, der freudig-freie Mut, den Schleiermacher soeben an seinem herrlichen Ernst Moritz Arndt und den tapfern Brüdern Welcker gesehen hatte und der ihn selbst ganz durchglühte. Freier und tapferer hat auch er kaum jemals gesprochen als in diesem Schreiben, das ganz aus der Tiefe seines religiösen und wissenschaftlichen Bewußtseins geschöpft ist. So möge es denn den krönenden Abschluß dieser Schriftstücke bilden, als ein herrliches Denkmal des evangelischen Geistes, von dem die theologische Fakultät unserer Universität in jenen Jahren erfüllt war.

16. Die Theologische Fakultät an den Minister der geistlichen pp. Angelegenheiten. Berlin, den 19. Oktober 1819. Ausfertigung (Geh. St.-A., a. a. O.)[42]).

Obgleich die theologische Fakultät an den allgemeinen Erklärungen der Universität in Rücksicht des Dr. de Wette teil hat und in derselben auch ihre eigenen Grundsätze und Gesinnungen ausgesprochen sieht, so glaubt sie doch bei dieser schmerzhaften Angelegenheit ein zwiefaches eigentümliches Interesse zu haben, welches sie zu einer besonderen Erklärung in dieser Hinsicht auffordert. Erstlich muß die theologische Fakultät den Verlust dieses ihres achtungswürdigen Kollegen besonders schmerzlich

---

[42]) Unter der Adresse „An Ein hohes Ministerium etc." steht mit Rotstift geschrieben das Wort „Successor!"; dieselbe Hand hat weiterhin am Rand eine Reihe von Stellen angestrichen. Wem sie angehört, weiß ich nicht, und auch den Sinn der Aufschrift wage ich nicht zu deuten. Als Präsentationsvermerk ist beigeschrieben: 1. Nov. 1819, Süvern; darunter von A.: heute abgegeben, 3./11.; und weiter unten: Geht nach Sr. Exzellenz Beschluß zu den Akten, Süvern 9./11., Ns [Nicolovius] 10. [November].

empfinden, da sie am besten zu schätzen weiß, wie viel er in einer Reihe von Jahren als akademischer Lehrer durch seine seltene Gelehrsamkeit und seine rastlose, auf Kosten seiner Gesundheit angestrengte Tätigkeit auf dieser Universität geleistet hat. Wenn gleich sämtliche Mitglieder der Fakultät in manchen sehr wichtigen Punkten von dem theologischen System des Dr. de Wette sich entfernen, so zwingt sie doch auch die Pflicht der Gerechtigkeit, den uneigennützigen und unermüdeten Lehreifer und den strengen sittlichen Ernst des Dr. de Wette, der an und für sich nicht anders als heilsam auf die Gemüter der Jugend einwirken konnte, durch eine gemeinschaftliche Erklärung anzuerkennen.

Indem die Fakultät sich gedrungen fühlt, ihre Trauer über den unerwarteten Verlust eines ihr so wichtigen und zumal in dieser Zeit so schwer zu ersetzenden Amtsgehilfen zu bezeugen, indem sie nicht umhin kann, den Wunsch zu äußern, daß wenigstens dem würdigen Manne die Ausführung mehrerer für die Wissenschaft wichtiger Arbeiten durch die Zusicherung eines sorgenfreien Lebens möglich gemacht werden möge, wird sie zugleich durch ein noch allgemeineres, aber doch rein innerhalb der Grenzen ihres Berufs liegendes Interesse, das Interesse für die Erhaltung und Förderung gründlicher theologischer Wissenschaft und echter christlicher Religion, in dieser Sache zu sprechen aufgefordert. Sie fühlt sich verpflichtet, sich hier bei einem einzelnen wichtigen Falle gegen die Anwendung eines Prinzips zu verwahren, welches notwendig, wo es in Ausübung kommt, für beide die gefährlichsten Folgen nach sich ziehen muß. Die öffentliche Meinung erklärt zum Teil die Unzufriedenheit mit der dogmatischen Lehrweise des Dr. de Wette für einen vorbereitenden Grund des über ihn gefällten Urteils. Zwar spricht dagegen die Berufung des Dr. de Wette an die hiesige Universität, da derselbe seine theologischen Ansichten in Lehrvorträgen und Schriften schon früher offen dargelegt hatte, zwar sprechen dagegen die bei der Einrichtung der theologischen Fakultäten sämtlicher Landesuniversitäten dargelegten Grundsätze, nach welchen mit großer Weisheit die theologischen Fakultäten so vielseitig komponiert sind, daß jedes Übel in Grundsätzen, wenn ein solches wirklich vorhanden, durch die entgegengesetzten Grundsätze aufgehoben wird, aus welchem Kampfe der Meinungen die Wahrheit nur desto siegreicher hervorgehen kann: aber die von der Deutschen Bundesversammlung bekannt gemachten Beschlüsse drohen ja überhaupt mehr Beschränkung der akademischen Lehrfreiheit; und obgleich nicht ausdrücklich gesagt ist, daß sich diese

insbesondere auf die theologische erstrecken würde, so gibt doch die Äußerung, wodurch zu den von den deutschen Universitäten verbreiteten, jetzt zu hemmenden Übeln auch die Vernichtung aller positiven Lehre gerechnet wird, zu Besorgnissen dieser Art wenigstens entfernte Veranlassung. Und die theologische Fakultät hält es daher für ihre heilige Pflicht, im voraus für die Behauptung der unbeschränkten theologischen Lehrfreiheit, mit welcher die öffentlichen Lehrer der Theologie notwendig das Vertrauen der Jugend und die Freudigkeit in ihrem Beruf verlieren müssen, den Schutz Seiner für das Interesse der protestantischen Kirche so eifrigen Majestät anzuflehen, um so mehr als Allerhöchstdieselben einen früher stattgehabten Zustand ähnlicher Beschränkung gleich beim Antritt Ihrer Regierung aufzuheben geruht haben.

Es sind zwei Parteien in der gegenwärtigen Zeit, welche aus zwei ganz entgegengesetzten Gesichtspunkten eine Beschränkung der theologischen Lehrfreiheit anraten. Die eine geht von einem nur politisch-juridischen Standpunkt aus. Sie setzt die kirchlichen Lehrformen in eine Klasse mit allen übrigen positiven Staatseinrichtungen; die Kirchenlehrer sind nach dieser Ansicht nur Staatsdiener, und die theologischen Fakultäten sollen nach dieser Ansicht gleich allen anderen Fakultäten nur Staatsdiener bilden. Der Zweck dieser Partei wäre wohl leicht zu erreichen. Menschen, die sich dazu hergeben, eine vorgeschriebene Lehre mechanisch vorzutragen, ließen sich wohl leicht finden; aber mit solchen wäre dem Interesse des Evangeliums durchaus nicht gedient, da dies nur von solchen auf die rechte Weise und mit Segen gepredigt werden kann, welche von der Wahrheit desselben durch eigene Forschung überzeugt worden und die Wirkungen desselben im inneren Leben aus eigener Erfahrung kennen gelernt haben. Näher steht der theologischen Fakultät die andere Partei, bestehend aus wahrhaft frommen Männern, welche mit Freude bemerken, daß das Bedürfnis nach dem reinen göttlichen Worte, durch die großen Fügungen der Vorsehung hervorgerufen, sich wieder mächtiger bei dem Volke regt; aber mit einer dem menschlichen Eifer natürlichen Heftigkeit möchten sie gern auf einmal die Ernte vor sich sehen, die doch nach den Gesetzen menschlicher Entwicklung nur nach und nach reifen kann. Sie bedenken nicht, daß der Mensch am leichtesten schadet durch Zuvieltun, wenn er den Wegen der unerforschlichen Weisheit, welche die Entwicklung der Kirche Christi leitet, vorzugreifen und in die Rechte dessen, der allein über das Innere der freien Geister waltet, dadurch einzugreifen wagt.

Wir stimmen mit solchen Männern überein in der Überzeugung, daß nur durch die Rückkehr zu dem Glauben an das einfache reine Evangelium die inneren Übel der Zeit auf eine gründliche Weise geheilt werden können; aber wir sind zugleich überzeugt, daß die protestantische Kirche in diesem Zeitalter der Gärung und Krisis am wenigsten durch gewaltsame Unterdrückung einer der in diesem Gärungszustande hervorgetretenen und auf den Universitäten miteinander streitenden theologischen Geistesrichtungen jenem Ziele näher geführt werden könne. Die Geschichte der christlichen Kirche, von dem apostolischen Zeitalter an, zeigt uns, daß die christliche Lehre am leichtesten verfälscht und verderbt wurde, wo menschliche Autorität sie schützen wollte, hingegen, wo sie sich streng entwickeln konnte, durch ihre innere göttliche Kraft im Kampf mit mancherlei Irrtümern desto reiner und gewaltiger sich offenbarte, durch die verschiedenen Gegensätze menschlicher Geistesrichtungen, deren eine der andern nach der weisen Leitung der Vorsehung das Gegengewicht hielt, den Weg sich bahnte. „Das Wort Gottes" — sagt Luther in einem Briefe an den Kurfürsten Friedrich den Weisen vom Jahre 1524 — „muß zu Felde liegen und kämpfen, man lasse die Geister aufeinanderplatzen und treffen." So wird das göttliche Wort auch wohl in diesem Zeitalter am Ende wieder seine siegreiche Macht offenbaren, wenn man nur den freien Wirkungen desselben nicht vorzugreifen wagt und dadurch nicht Wahrheit, sondern Heuchelei, nicht den echten evangelischen Glauben, sondern eine Verschmelzung des Aberglaubens oder eines trüben Mystizismus mit einem im Verborgenen schleichenden Unglauben befördert; zu welcher traurigen Verschmelzung sich ja wirklich in der gegenwärtigen Zeit mehrere Elemente finden. Die Geschichte der Theologie in der neuesten Zeit bewährt bereits jene in der ganzen älteren Geschichte der Kirche gemachte Erfahrung. Denn wir sehen schon, wie manche antichristliche Richtung des theologischen Geistes gerade vermöge jener durch den Protestantismus gesicherten freien Entwicklung, indem sie sich vollständig aussprechen konnte, zuletzt sich selbst vernichtete. Und der Idealismus in der Religion, der aus der neueren Richtung der Theologie zuletzt hervorging, wurde doch, wie der aus der Platonischen Philosophie hervorgegangene in älteren Zeiten, schon für mehrere ein Übergangspunkt von einer ganz unchristlichen und dem Christentum durchaus fremden Denkart zu einer echt und einfach christlichen.

Doch man hält uns die traurigen Folgen entgegen, welche der Streit der Lehrer für die hin und her gerissenen und zuletzt

in gänzliche Zweifelsucht und Ungewißheit gestürzten Gemüter der studierenden Jugend hat. Wir antworten zuerst mit den Worten Luthers in dem angeführten Briefe: „Werden etliche indes verwundet, so geht's nach rechtem Kriegeslauf. Wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen Etliche fallen und verwundet werden. Wer aber redlich ficht, wird gekrönt werden." Wir wollen jene von einer Seite nachteiligen Folgen des gegenwärtigen Zustandes der theologischen Fakultäten nicht wegleugnen; aber nach dem oben Gesagten sind wir auch überzeugt, daß alle Mittel, welche man dazu anwendete, um dies Übel mit einem Mal zu heben, nur dazu dienen könnten, es ärger zu machen und andere nicht weniger große Übel herbeizuführen. Denn es ist dies einmal in dem ganzen Zustande des jetzigen Zeitalters gegründet, und man müßte, um dies zu ändern, den Faden der Geschichte gewaltsam durchreißen, ein neues Zeitalter auf einmal herbeischaffen, was nicht in der Gewalt des Menschen steht und was zu versuchen sich immer selbst straft. Einer einmal in dem Leben der Zeit vorhandenen Geistesrichtung würde man, wie die Geschichte lehrt, dadurch, daß man sie von außen zu unterdrücken suchte, nur desto zahlreichere und eifrigere Anhänger verschaffen.

Übrigens hatte auch der sich bildende Theolog, um zu dem lebendigen Evangelium hindurchzudringen, in jedem Zeitalter Kämpfe und Versuchungen zu bestehen. In jeder Zeit war für den, der die einfachen Wahrheiten der Religion von ihrer tiefern Untersuchung, wozu der Theolog berechtigt und berufen ist, nicht zu unterscheiden weiß, die Gefahr, wie in der jetzigen, bloß in eingelernten Formeln, nur in andern als den jetzt herrschenden, sich herum zu drehen, statt zu dem belebenden Geiste des Evangeliums zu gelangen, und durch eine täuschende Scheinweisheit, die nur in jeder Zeit eine andere Form hatte, sich einnehmen zu lassen, statt durch die immer verschiedenen menschlichen Forschungen zu der wahren Weisheit, die das göttliche Evangelium mit sich führt, den Weg zu finden. Zu allen Zeiten bewährte sich der goldene Spruch: „Theologum facit oratio, meditatio, tentatio." Der Streit der entgegengesetzten theologischen Systeme in der gegenwärtigen Zeit hat auch wieder bei manchen den vorteilhaften Einfluß, daß er ihre geistige und sittliche Selbsttätigkeit weckt und sie dadurch dahin führt, das Rechte endlich zu finden. Dieselben Einwürfe, welche man hin und wieder gegen die unbeschränkte theologische Lehrfreiheit in der protestantischen Kirche gemacht hat, lassen sich mit durchgeführter Konsequenz selbst gegen das Wesen des freies Forschen in der Schrift behauptenden Protestantismus im ganzen machen, und

lassen sich dazu gebrauchen, wie sie von manchen dazu schon gebraucht worden sind, um die Notwendigkeit der Anerkennung einer äußeren Kirchenautorität zur Erhaltung der Einheit des Glaubens zu behaupten. Wirklich ist die Beschränkung der theologischen Lehrfreiheit unvereinbar mit der Verfassung der protestantischen Kirchen. Denn wer soll hier über die Reinheit der Lehre entscheiden? Die höchste Staatsgewalt? Wäre ihr das Recht einmal zugestanden, so ließe sich für die Zukunft gar keine Bürgschaft dafür geben, daß nicht aus der Anwendung desselben alle jene traurigen Zerrüttungen sollten hervorgehen können, welche aus dem Einflusse des Hofes auf die Kirche und der Vermischung des politischen und des kirchlichen Interesses unter den byzantinischen Kaisern hervorgegangen sind. Oder eine höchste geistliche Behörde? So droht die Gefahr einer neuen, dem Protestantismus feindseligen Hierarchie.

Demnach glaubt die theologische Fakultät, deren Mitglieder durch ihren Beruf und ihren Doktoreid für das Beste der evangelischen Kirche nach Kräften zu arbeiten verpflichtet sind, und auf deren Gewissen man die Sorge für diese Gegenstände vorzüglich niederlegen sollte, durch Schweigen sich verantwortlich zu machen in jedem Falle, wo einem derselben so wichtigen Rechte auch nur von fern eine Beschränkung droht.

Die theologische Fakultät hiesiger Universität.

Schleiermacher. D. Marheineke. Neander.



Zwei Reden aus mittelalterlichen Rechts=handschriften.

Von

Emil Seckel.

Die beiden hier vorgelegten Texte sind Funde, die ich nicht gesucht habe. Meines Wissens hat sie bisher niemand veröffentlicht. Über die technischen Grundsätze, nach denen die Edition sich richtet, darf ich vielleicht der Kürze halber auf meine Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter (Bd. 1, 1898, S. XV ff.) verweisen; in runden Klammern stehen die Ergänzungen des Herausgebers.

Die erste Rede ist ein wohl noch aus dem 12. Jahrhundert stammender Sermo contra pseudolegistas; ein Legist entwickelt aus dem justinianischen Corpus iuris, nach dem Schema der hochmittelalterlichen Ethik, die Lehren der Moral zur Bekehrung des weniger vortrefflichen Teils seiner Fachgenossen, von denen sich sehr viele jenseits von Gut und Böse stellen.

In dem zweiten Stück lernen wir die Streikrede eines Bologneser Scholarenrektors wohl noch aus dem Ende des 13. Jahrhunderts kennen; auf die Verteuerung aller Lebensbedürfnisse in Bologna antwortet die vereinigte Juristenuniversität durch Verhängung des Interdikts über das Studium.

I.

Der Sermon gegen die Pseudolegisten.

'Interroga iumenta et dicent tibi'[1]). — Quia peccatis exigentibus pauci ciuilem sapientiam[2]) profitentes sapienter uiuere satagunt sibi ventus[a]) p̄p̄perium(?)[a]) uendicantes, quo dicitur: 'sapientes sunt, vt fatiant mala, bona autem facere nesciunt'[3]), ideo

---

[a]) v. p.] *C*; uerbum propheticum *scr.*?

---

[1]) cf. Job. 12, 7: Nimirum interroga iumenta et docebunt te.

[2]) Quellenmäßige Bezeichnung der Jurisprudenz, D. 50, 13, 1 § 5.

[3]) Jer. 4, 22: s. s. u. f. m., bene a. f. nescierunt.

contra pseudolegistas hunc sermonem facturus accessi. declinant quidam[b]) uerba malitie ad excusationes im peccatis iugiter excusandas, et si forsan in eis auaritie rabies, ad — — compositi (?)[c]) lucri ceterorumve scelerum enormitas redarguitur, quandam generalem et insuffitientem defensionem sibi assumunt et dicunt h(ec)[d]) in teolois[e])[4]), qui uite[f]) normam[g]) continue ruminant, esse culpanda[h]), quasi nec ipsi in suis possint inuenire codicibus[5]) doctrinam morum, uite regulam[i]), ho(n)estatis exemplar. audite igitur, miseri, quam sit miserum miserie uestre refugium. venite, filii, audite me, timorem dei[k]) docebo uos et ex legum[6]) uoluntate uite perfectionem exponam.

In uniuersis quidem factis[l]) deus cognoscitur, et ideo dixit iob uerbum, a quo sumpsi sermonis exordium: 'int(er)roga iumenta' etc. iumenta sunt scientie scolares, sic dicti[m]) cum causa quasi iumenta; nam iumentum seruit homini uehendo, trahendo, mercedes querendo et etiam honorando[n]), et propter utilitatis similitudinem iumenta dici possunt scientie scolares[o]). ait ergo[p]): 'interroga iumenta, que dicunt'. non sola theoloia, que non est iumentum set aquila, qualiter uiuere debeas, dicet tibi, set iumenta, id est scientie scolares[o]), interrogata[q]). et hoc[r]) non dico pari, set maiori potius ratione. qui profecto mirabitur,

---

b) quid'am *C.*
c) adő̄ʒçompositi *C*, *quae quid sibi uelint nescio.*
d) hi *C.*
e) ti[tul *C*[1], *del.* *C*[2]]olois *C.*
f) nite *C.*
g) non mā *C.*
h) culpandam *C.*
i) *litterae* e *(primae syllabae) minus clare scriptae secundum* e *super — scr.* *C*[2].
k) deum *C.*
l) sanctis (scīs *pro:* fcīs) *C.*
m) dicta *C.*
n) honerando *C.*
o) seolares *C*[1].
p) ergo] *minus clare scriptum in* *C.*
q) inter quas *C.*
r) hic *C.*

---

4) = theologis.
5) in den römischen Rechtsbüchern.
6) Leges = römisches Recht.

si hoc dei cultum ostendat, quod[s]) ab ipso immediate descendit? non enim ab alio[t]) quam a santissimo esse potest, cum sit 'santissima', 'ciuilis sapientia',

D. de uar. et extraor. co.[u]) (50, 13) l. i § est autem (5 med.).

quid ergo de morum disciplina dicere nouerit hoc iumentum? attendite! ecce in capite preceptorum suorum generale 'precept'um de 'honest'ate tradit,

D. de iust. et iur. (1, 1) iustitia (10) § i[7]) et Instit. e(odem 1, 1) § i (3)[7]).

set quia ad hanc habendam multa sunt necessaria, ad specialia descendamus.

Si quis igitur deo uult seruire et in honestate perfecta, euellat primo uitia, uirtutes inserat subsequenter.

Sunt autem vii principalia uitia: auaritia, superbia, inuidia, luxuria[v]), gula, accidia, ira[w]).

Ita docet igitur lex nostra: 'auaritia'm execrari, quia 'omnium malorum' est radix[x]),

vt in Aut. ut iu. sine quoquo[y]) suf. (Nou. 8) § est quoque hoc[z]) (praef. in fine)[8]),

'legitimis ictibus feri'enda est,

C. de inof. t. (3, 28) si quis suo (33 pr. in fine)[9]).

auarus ordinem uite non habet, quia plus res diligit quam se ipsum, et scire deberet non personam propter res, set res propter personam factas,

D. de statu ho. (1, 5) l. ii[10]) et de usuris (22, 1) im pecudum (28 § 1)[11]).

---

s) que *C.*
t) illo *C.*
u) cū. *C.*
v) luxuxuria *C.*
w) ira *om. C.*
x) iudex *uel* index *C.*
y) quaqua *C.*
z) ratio (rō) *C.*

---

7) 'Iuris praecepta sunt haec: honeste uiuere, alterum non laedere, suum cuique tribuere'.

8) 'est quoque hoc sacrorum eloquiorum' (cf. 1. Tim. 6, 9) 'mirabile et uerum, quod auaritia omnium sit mater malorum'.

9) 'ut auaritia eius legitimis ictibus feriatur'.

10) 'cum igitur hominum causa omne ius constitutum sit' etc.

11) . . 'cum omnes fructus rerum natura hominum gratia comparauerit'.

audiat et illud, quod qui 'peccunia lucroque capi'tur, 'uelud abiectus et[a]) degener'[b]) est 'inter uilissimos' computandus,

C. de postu. (2, 6) quisquis (6 § 5)[12]).

Secundo[c]) loco euitetur superbia. quid enim turpius ista? quare[d]) superbis? an quia pulcher[e]) an quia eloquens an quia peritus? miser, hec omnia dei dona sunt, sicut dicit appostolus[13]). ergo pro his non 'deb'eres 'ad[f]) insolentiam erig'i, set 'ad obsequium inclinar'i,

C. de reuo. do. (8, 55) l. i (§ 2)[14]).

vide humilitatem in principe iustiniano: non de 'ingenio', non de uiribus, non de 'militibus', non de se ipso, set de deo 'confid'it,

C. de ueteri iure e. (1, 17) l. i in prin.[15]).

quo modo ergo tu 'tante[g]) superbie fastidio[h]) tumidus', 'ut regalem sensum contempn'as?

C. de legibus et constit. (1, 14) l. ult. (12 § 1)[16]).

Tertio loco eradices[i]) inuidiam. scis, quare? quia 'partem[k]) suam' deteriorem facit, qui 'inuidet[l]) aliene'[m]),

vt C. qua(n)do et [a] quibus quarta pars de. (10, 35) l. ii (§ 1a) l(ibro) x.[17]).

---

a) etiam *C*[1].
b) degenūs *C*.
c) Sadeo *C*.
d) quasi *C*.
e) pulcris *C*.
f) ab *C*[1].
g) tamte *C*.
h) *om.* *C*.
i) eradice *C*.
k) ptērą *C*.
l) inuidus *C*.
m) aliena *C*.

---

[12]) 'nam si lucro pecuniaque capiantur, ueluti abiecti atque degeneres inter uilissimos numerabuntur'.

[13]) Findet sich in keinem der Apostelbriefe.

[14]) . . 'cum magis in eos (libertos) collata liberalitas ad obsequium inclinare debet quam ad insolentiam erigere'.

[15]) 'et ita nostros animos ad dei omnipotentis erigimus adiutorium, ut neque armis confidamus neque nostris militibus neque bellorum ducibus uel nostro ingenio, sed omnem spem ad solam referamus summae prouidentiam trinitatis'.

[16]) 'quis tantae superbiae fastidio tumidus est, ut regalem sensum contemnat'.

[17]) 'ut . . suam quoque partem corrumpi patiatur, dum inuidet alienae'.

et ideo dicit oratius:

'Inuidia[n]) siculi'[n]) etc.[18]).

Quarto loco luxuria, ecce, peccatum uilissimum, de qua dicitur:

'Hunc urit'[19]).

hec quam detestabilis[o]) sit, in contrario imperator ostendit sic dicens: 'nichil' magis 'diligimus quam' 'castitate uiuente'm,

in Aut. quomodo opor. episcopos ad ordi. addu. (Nou. 6) § hec de deo (c. [4.] 5)[20]).

illud precipue genus[p]) abhominandum est, quo 'uir[q]) nubit in femina',

C. ad l. iul. de adult. (9, 9) cum uir[r]) (30)[21]).

Quinto loco gula. hec est turpissima, que non solum in[s]) libero, immo et culpanda[t]) in seruo,

D. de edili.[u]) e. (21, 1) l. ob[v]) que uicia[v]) (4 § 2)[22]).

Sexto loco acidia. dicitur inhonestum otium et dormitatio quedam siue negligentia in bono. hanc fuge; non enim dormienti, set 'uigilanti' etc.,

D. que in frau. cre. (42, 8) pupillus (24 i. f.)[23]),

nec incipienti, set consumanti, quia nullum[w]) nichil credimus etc.,

---

n) inuidia siculi] inuidiam siclicet *C.*

o) de[si *C*¹, *del. C*²]testabilis *C.*

p) gens *C*¹.

q) iure *C*¹.

r) iure *C.*

s) *bis scriptum in C.*

t) ií *add. C.*

u) orum *add. C*¹, *del. C*².

v) ob q. u.] obque tuna *C.*

w) ą *add. C.*

---

[18]) Hor. Epist. 1, 2, 58 sq.: 'Inuidia Siculi non inuenere tyranni Maius tormentum'.

[19]) Hor. Epist. 1, 2, 13: 'Hunc amor, ira quidem communiter urit utrumque'.

[20]) 'nihil enim sic in sacris ordinationibus diligimus' (so die Vulgata, vgl. Heimbach Authenticum 1, 59) 'quam cum castitate uiuentes'.

[21]) 'cum uir nubit in feminam' etc.

[22]) 'item . . non contineri edicto (sc. aedilium curulium) . . gulosos' etc.; diese wenig passende Stelle ist die einzige, an der in den Quellen das Wort gulosus begegnet.

[23]) 'ius ciuile uigilantibus scriptum est'.

C. ad se.[x]) con. uel.[x]) (4, 29) l. penult. in fine (23 § 3?)[24])

Vii. o loco ira. hec pessime sedet in uiro prouido; non enim 'excandescere'[y]) debet,

D. de offitio pre. (1, 18) obseruandum (19 § 1)[25]),

nec est[z]) uiri sapientis 'acerbum se' etc.,

D. de usur. (22, 1) si bene (33 pr.)[26]). —

Hiis ex ordine sic (?) emulsis ad uirtutum plantulas veniamus. sunt ergo tres quasi cardinales u(ir)tutes plantande: fides, spes et caritas. et fides implenda est catholica et quam santa roma(na) ecclesia docet,

vt C. de suma tri. (1, 1) l. i[27]).

spes: quia 'omnem spem' nostram infer(r)e debemus 'ad sume prouidentiam trinitatis',

C. de ueteri iu.[a]) e. (1, 17) l. i in prin.[28]).

caritas: hec habet ordinem, ut deum diligas, te ipsum et proximum, deum plus te et (te?) plus proximo. deum diligi ius naturale suadet,

D. de iust. et iur. (1, 1) ueluti (2)[29]).

item te debes diligere, quia 'malus' extimatur, 'qui' (sibi?) nocet,

D. de edilitio edicto (21, 1) l.[b]) et neque (22) § excipitur (l. 23 § 3)[30]).

---

x) se. con. uel. (?)] simil. *C.*
y) ex causa descendere (!) *C.*
z) ēnim *C.*
a) au. *C.*
b) e. *C.*

---

24) 'pro nihilo habeatur huius modi scriptura .. tamquam nec confecta'; vielleicht sollte es heißen: l. ultima (25) in fine (§ 2): '. . ut quod ab initio sponte scriptum . . est, hoc et ab inuitis postea compleatur'.

25) 'in cognoscendo neque excandescere' etc. 'oportet: id enim non est constantis et recti iudicis' etc.

26) 'dummodo (praeses prouinciae) non acerbum se exactorem nec contumeliosum praebeat'.

27) 'cunctos populos .. in tali uolumus religione uersari, quam diuinum Petrum apostolum tradidisse Romanis . . quamque pontificem Damasum sequi claret' etc.

28) 'omnem spem ad solam referamus summae prouidentiam trinitatis'.

29) (Ius gentium hominibus inter se commune est) 'ueluti erga deum religio'.

30) 'malus seruus creditus est, qui aliquid facit, quo magis se rebus humanis extrahat . . . tamquam non nihil in alium ausurus, qui hoc aduersus se ausus est'.

item proximum, quia 'hominem benefitio[c]) affici inter'est 'hominis',

D. de seruis expor.[d]) (18, 7) seruus ea lege (7) in fine[31]).

set[e]) deum plus nobis debemus diligere, quia ipse dominus est, nos autem eius serui,

arg. D. ad sill. (29, 5) l. i[f]) § serui (28)[32]),

nos plus proximis,

arg. D. de arbitris (4, 8) licet (15)[33]) et de procur.[g]) (3, 3) uel iudicio (20)[34]). —

Post hec plantanda est castitas, 'quam semper' imperator 'cens'uit esse 'colendam',

C. ad orfic. (6, 57) si qua (5 § 1)[35]),

item iustitia, quia illam 'colimus',

D. de iust. et iur. (1, 1) l. i (§ 1)[36]),

item diligentia, ueritas et pax: (diligentia . . . . . .; ueritas . . .)[h]), vt dicit dominus[i]) et lex dicit, quia et illam princeps dicit se 'col'ere,

C. (de) dedit. lib. toll. (7, 5) l. una[37]);

pax, quia 'turbat'io 'pacis capite punitur',

D. de re mili. (49, 16) l. fin. (16 § 1)[38]).

---

c) benefatio *C.*

d) et spor. *C.*

e) C. *add. C.*

f) ii *C.*

g) percur. *C.*

h) *in C plura excidisse manifestum est.*

i) quia turbatio pacis *add. C; quae uerba ex loco mox sequenti irrepsisse uidentur.*

---

31) 'cum beneficio adfici hominem intersit hominis'.

32) 'serui quotiens dominis suis auxilium ferre possunt, non debent saluti eorum suam anteponere'; . . 'ne . . serui credant in periculo dominorum sibi quemque consulere debere'.

33) 'licet autem praetor destricte edicat sententiam se arbitrum dicere coacturum, attamen interdum rationem eius habere debet et excusationem recipere' etc.

34) Verhinderung des procurator, wenn er '. . uel ualetudine uel maiore re sua distringatur'.

35) 'hanc legem ipsi pudicitiae, quam semper colendam censemus, merito dedicamus'.

36) (Iustitiae) 'merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus' etc.

37) 'nos enim, qui ueritatem colimus'.

38) 'miles turbator pacis capite punitur'.

item ‘equitatis’ te docet ‘esse fautore’m,
C. de pact. con. (5, 14) hac lege (8)[39]).
item clementiam habeas, per quam solam ‘dei’ seruatur ‘imit’atio,
C. de nupt. (5, 4) imperialis[k]) (23 pr.)[40]),
item obedientiam, vt sis seruator[l]) preceptorum romane[m]) eclesie[n]),
in Aut. iusiur. quod prestatur ab hiis (Nou. 8)[41]),
et ‘qui rem[o]) a duce[o]) facit proibitam’ etc.,
D. de re mili. (49, 16) l. iii § is qui ([10.] 15)[42]).
item constantiam amplectaris[p]), quia ‘constans est iust(it)ia’ et ‘inconstantiam’ improbat,
D. de iust. et iur. (1, 1) l. iustitia[q]) (10 pr.)[43]) et de procura. (3, 3) in cause (27 pr.)[44]). —

Habes ergo, legista, coram te, quo[r]) modo debeas ante dei fatiem conuersari. set dicis[s]): non possum hoc facere; affertur michi bursa, quo modo spernam? offert michi uidua pulcra uice salarii corpus ‖ — —[t]).

---

k) imperialem *C.*
l) preceptor *add. C.*
m) rame *C.*
n) [el *C*[1], *del.* (?) *C*[2]] eclesie *C.*
o) rem a duce] redure *C.*
p) amplectans *C.*
q) i *C*; x *scribere non ausim.*
r) quō (= quomodo) *C.*
s) dictis *C.*
t) *decem fere lineae, quas legere iam uix possis, columnae sequenti (fol. 60b) inscriptae sermonem clausisse uidentur.*

---

39) ‘conditores legum aequitatis conuenit esse fautores’.

40) ‘nam ita credimus dei beneuolentiam et circa genus humanum nimiam clementiam, quantum nostrae naturae possibile est, imitari’; weit besser paßt jedoch zum Relativsatz C. de don. inter uir. et ux. (5, 16) l. ult. (27 § 1): ‘nihil aliud tam peculiare est imperiali maiestati quam humanitas, per quam solam dei seruatur imitatio’.

41) ‘iuro ego . . . puram conscientiam germanumque seruitium me seruaturum sacratissimis nostris dominis Iustiniano et Theodorae . . . et communicator sum sanctae dei catholicae et apostolicae ecclesiae et nullo modo uel tempore aduersabor ei’ etc.

42) ‘in bello qui rem a duce prohibitam fecit aut mandata non seruauit, capite punitur, etiamsi res bene gesserit’.

43) ‘iustitia est constans (et perpetua uoluntas ius suum cuique tribuendi)’.

44) ‘iuste procurator hanc inconstantiam recusabit’.

1. Überliefert ist unser Sermo in der Handschrift zu Florenz, Laurentiana Plut. 77 Cod. 1, Pergament, 12./13. Jahrh., 60 Blätter 2spaltig folio. Der Codex enthält Bl. 1—59a die Lombarda[45]) mit Glossen[46]), Bl. 59a—60a das Stück 'Theodericus cum esset Catalonas' etc.[45]), schließlich von einer Hand wohl des beginnenden 13. Jahrh. den Sermo, ohne Überschrift, mit stark verderbtem Texte. Ich habe ihn 1892 in Florenz gefunden und abgeschrieben.

2. Inhalt. Zum Ausgangspunkt wählt der juristische Prediger den Bibeltext Hiob 12, 7: „Wahrlich, frage doch nur das Vieh, das wird dir's sagen." Ohne sich vorerst um den Text zu kümmern, hebt der Redner an mit der Klage, daß wenige Jünger der Rechtswissenschaft ein weises Leben führen[47]), wie schon der Prophet (Jer. 4, 22) sage: „Weise sind sie, wenn es gilt, Böses zu tun, aber Gutes zu tun verstehen sie nicht[48])." Deshalb wolle er in seiner Predigt sich gegen die falschen

---

[45]) Vgl. MG. Leges IV p. CIV num. 10, wo der Sermo nicht erwähnt wird.

[46]) Häufig zeigen diese die Form von Triangularglossen, die in ein y (und zwar unzweifelhaftes y, nicht bloß in einen y-ähnlichen Buchstaben) auslaufen, z. B. Bl. 2 a':

NEminem ex con-
silio per pugnam
fatigari
y;

Bl. 4 a':

Estimationem per do-
ctos homines
fieri
y.

Die Schlußarabeske hat nur dekorativen Wert; keineswegs darf sie als Sigle des Irnerius in Anspruch genommen werden, schon weil Irnerius die Lombarda noch nicht gekannt hat; vgl. Seckel in der Krit. VJSchr. 36 (1894), 368 N. 1; Pescatore, Beitr. z. mittelalt. Rechtsgeschichte 4 (1896), 191 ff., insbes. S. 195/6.

[47]) Dieser Satz erinnert an das weit jüngere Sprichwort „Juristen böse Christen". Zu den ältesten Fassungen des Sprichworts ist zu notieren: 'Omnes iuriste confundantur, rogo, criste; Non sunt iuriste, set demonum citariste'. Diese Verse stehen in roter Schrift, anscheinend vom Miniator eingetragen, am Schlusse des Inkunabelnbandes Nr. 145 der Amtsgerichtsbibliothek zu Brandenburg; der Band enthält Lanfrancus Repetitiones Köln 1488 und Modus legendi abbreuiaturas s. l. et a.

[48]) nach der Übersetzung von Kautzsch.

Legisten wenden. Diese Sünder versuchen ihre Habgier[49]) und ihre sonstigen Laster mit der Ausflucht zu entschuldigen, bei den Theologen, die Tag für Tag die Lebensnorm „wiederkäuen", könne man solche Dinge tadeln, bei ihnen nicht — als ob die Legisten nicht selbst in ihren Rechtsbüchern die Sittenlehre, die Lebensregel, das Muster der Ehrbarkeit finden könnten! Mit jener jämmerlichen Ausflucht ist es also jämmerlich bestellt. Höret mich, ruft der Prediger, aus den (römischen) Leges will ich euch das Ideal der Lebensführung aufzeigen.

Nach diesem Exordium kehrt er zu dem an die Spitze gestellten Spruche aus dem Buch Hiob zurück. „Das Vieh" — das sind die Scholaren (die Lehrer und Schüler) der (Rechts-) Wissenschaft; denn wie das Vieh, so dienen die Rechtsgelehrten den Menschen. „Das Vieh wird dir's sagen" — nicht allein die Theologie, die nicht ein Vieh, sondern ein Adler ist, sagt dir, wie du leben sollst, sondern auch „das Vieh", d. h. die Vertreter der Jurisprudenz. Die Rechtswissenschaft ist ein hochheilig Ding, so steht's im Corpus iuris, kann also nur vom hochheiligen Gotte stammen — und so ist es ganz natürlich, daß man den wahren Dienst Gottes aus der Rechtsgelahrtheit lernen kann. Was weiß also über die Sittenlehre „das Vieh" Jurisprudenz auszusagen?

I. Die allgemeine Vorschrift der Ehrbarkeit stellen die Digesten selbst an den Anfang ihrer Gebote. Außerdem enthalten die Rechtsbücher auch die nötigen Spezialvorschriften über praktischen Gottesdienst, d. h. über die Ausrottung der Laster und die Einpflanzung der Tugenden.

II. Der Rest der Predigt ist dem speziellen Teile der Ethik gewidmet.

A. In der Aufzählung der sieben Hauptsünden folgt unser Prediger der seit dem Lombarden gangbaren Sündenklassifikation[50]). Daß jedes der sieben Hauptlaster im Corpus iuris verdammt ist, zeigt der Redner aus der 'lex nostra' an der Hand von je 1—5 Quellenbelegen.

B. Nachdem so die Laster der Ordnung nach aus dem

---

[49]) Im Mittelalter hat das bekannte Sprichwort noch die Fassung: 'Dat Galenus opes et sanctio Iustiniana' (Vocabularius iuris utriusque s. u. ars).

[50]) Die Reihenfolge ist diese: Habgier, Hochmut, Neid, Wollust, Völlerei, Trägheit *(ἀκηδία)*, Zorn.

römischen Rechtsbuch „ausgemelkt“ sind, kommt der Verfasser zu den zarten Pflänzchen der Tugenden. Vor allem wird die Pflicht zur Übung der drei christlichen Kardinaltugenden Glaube, Hoffnung[51]), Liebe aus Justinians Gesetzeswerk nachgewiesen. Lieben soll man Gott (nach dem Naturrecht), sich selbst und den Nächsten[51]), Gott mehr als sich selbst — wie nach dem römischen Sklavenrechte der seruus sein Heil dem des dominus zu opfern verpflichtet ist[51]) —, sich selbst mehr als den Nächsten[52])[53]).

Der Katalog der übrigen Tugenden umfaßt in unserer Predigt die Keuschheit, Gerechtigkeit, Sorgsamkeit, Wahrhaftigkeit, Friedfertigkeit, Billigkeit, Milde, Folgsamkeit (insbesondere gegenüber den Geboten der römischen Kirche)[54]), Standhaftigkeit[55]).

Im Schlußwort wird nochmals der falsche Legist apostrophiert: er habe jetzt vor Augen, wie er seinen Wandel im Angesichte Gottes einrichten solle. Allerdings, meint der Legist, aber er wendet ein: ich kann den Versuchungen meines Berufes nicht widerstehen. . . . . Mit zwei drastischen Beispielen für die Lockungen der Sünde bricht der Text leider ab.

An Durchsichtigkeit der Disposition läßt der Sermo nichts zu wünschen übrig.

3. Der offene Zweck der Rede ist ein paränetischer[56]). Vielleicht steckt aber eine Apologie der Jurisprudenz dahinter: die Theologen sollen gegen die Legisten, die Vertreter des weltlichen Rechts, als solche nicht den Vorwurf der Immoralität erheben dürfen. Denn auch das weltliche Rechtsbuch hat seine

---

[51]) Je nur ein Beleg.

[52]) Zwei Belege.

[53]) Bis hieher deckt sich die Reihenfolge der Tugenden z. B. mit Petrus Lombardus Sent. 3, 23 ff. 26. 27 ff. (Migne 192, 805 ff.). Das Problem, ob man sich selbst mehr lieben müsse als den Nächsten, behandelt Petrus 3, 29; vgl. auch Rolandus Sentenzen hg. von Gietl 1891 S. 319 f. (mit weiteren Nachweisungen). So schroff wie unser Prediger bejaht weder Petrus noch Rolandus die Streitfrage.

[54]) Je mit einem Beleg; für die folgende letzte Eigenschaft zwei Belege.

[55]) Mit dieser Aufzählung entfernt sich der Sermo von der üblichen Vierzahl der (philosophischen) Kardinaltugenden: Gerechtigkeit, Tapferkeit, Klugheit, Mäßigkeit (so Petrus Lombardus 3, 33 und noch Thomas von Aquino in der Secunda secundae). Ob der Sermo irgend einer Vorlage folgt, habe ich nicht feststellen können. Vielleicht sah sich der Verfasser veranlaßt, aus den Rechtsquellen zu schöpfen, was er gerade fand.

[56]) Vgl. z. B. den Text bei N. 6.

Moral, und sie deckt sich vollkommen mit der theologischen Sittenlehre. Der Legista will sich reinlich scheiden vom Pseudolegista, damit nicht auch er dem allgemeinen Verdammungsurteil über die Juristen verfalle.

4. Die Predigt befolgt in ihrem Haupt- und Mittelstück die juristische Methode, jeden der aufgestellten Sätze aus den Quellen des positiven Rechtes abzuleiten. Sie liest sich in dem genannten Teile wie ein juristischer Traktat (und zwar wie einer der weniger geistreichen). Juristisch mutet auch der nüchterne Stil an, zumal im Vergleich mit der übertriebenen Rhetorik der gleichzeitigen Kunstpredigt.

Der Gelehrsamkeit des Verfassers machen die Belege aus den römischen Quellen alle Ehre. So hat er z. B. ohne die Hilfe der damals noch gänzlich unbekannten juristischen Wörterbücher[57]) die einzige Stelle im Corpus iuris ermittelt, in der das Wort gulosus vorkommt[58])[59]).

Die Zitate aus dem Corpus iuris haben genau die Form, die in der Glossatorenschule üblich war. Sie sind aus allen Teilen der Rechtssammlung entnommen: aus dem Digestum uetus (Buch 1. 3. 4. 18. 21. 22), dem Infortiatum (B. 29), dem Digestum nouum (Buch 42. 49. 50), aus sämtlichen 9 Büchern des Codex, den Tres libri (Buch 10, oben Note 17), aus den Institutionen (Buch 1) und aus dem Autenticum. Außer den römischen Gesetzen ruft der Autor noch den Herrn (vor N. 37), den Apostel (N. 13) und den beliebtesten der römischen Dichter (N. 18. 19; Horatius) an.

Die Idee, die Lehren der Ethik auf das Wort des Kaisers statt auf das Wort Gottes zu gründen, ist originell, um nicht zu sagen bizarr. Der Sermo dürfte in seiner Art ein Unikum sein. Der Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter ist wenigstens bisher eine ähnliche[60]) Verwendung der römischen

---

[57]) Seckel, Beiträge 1, 471 N. 285.

[58]) Vgl. oben N. 22.

[59]) Um dem heutigen Leser des Sermo vor Augen zu führen, wieweit der Prediger den zitierten Leges wörtlich folgt und wieweit er sie im Sinn oder Ausdruck modelt, sind unter dem Texte des Sermo die Quellenbelege abgedruckt.

[60]) Ganz anders steht es mit dem Gebrauch, den vom römischen Recht aus Gelehrteneitelkeit zwecks Schmückung seiner Chronik (ed. Bielowski Mon. Pol. hist. II, 1872 p. 249—447) der polnische Geschichtsschreiber Vinzenz von Kadlubek (gest. 1223) gemacht hat; vgl. vorläufig Gutschmid,

Quellen zu fremdartigem Zwecke nicht bekannt. Die Predigtliteratur des früheren und späteren Mittelalters scheint im allgemeinen sogar an bloßen Anspielungen auf juristische Dinge arm zu sein[61]). Den Theologen verbot eben der richtige Takt die ungehörige Einmengung der lex in die erbauliche oder belehrende Rede; und wenn einmal ein Jurist mit den Mitteln seiner Technik den Gottesgelehrten auf dem Boden der Predigt Konkurrenz machte, so war dies ein Mirabile.

5. Daß in der Tat der Verfasser unseres Sermo in den Kreisen der (einigermaßen bibelfesten) Juristen, und nicht etwa der (juristisch interessierten) Theologen, zu suchen ist, unterliegt m. E. keinem begründeten Zweifel[62]).

Die Anonymität, in die der Verfasser sich selbst oder in die ihn wenigstens die Überlieferung hüllt, vermögen wir schwerlich zu lüften. Unter den Glossatoren ist nur einer, von dem wir wissen, daß er einen Sermo gehalten hat, nämlich Placentinus (gest. 12. Februar 1192). Dieser bedeutende und originelle Jurist erzählt selbst in dem Vorwort zu seiner Summa in Tres libros, er habe zu Bologna[63]) die Rechte gelehrt 'et, quod fuit mirabilius, etiam rogatus, ut de legibus sermonem facerem, „rem non nouam"[64]) aggressus sum cunctisque coram uocatis scolaribus morem gessi'[65]). Daß ein Jurist einen Sermo, eine Predigt, hält, erschien als etwas Außergewöhnliches; zum

Jahrb. f. klass. Philologie, Suppl.-Bd. 2 (1856/7) S. 205—210; Zeißberg, Arch. für österr. Gesch. 42 (1870) S. 1—211; denselben, Die polnische Geschichtsschreibung des M A. (1873) S. 48—75.

[61]) Untersucht ist der Stoff m. W. daraufhin noch nicht. Einzelnes Wenige ist bekannt. So hat Petrus Blesensis (gest. nicht vor 1204) in seine zu Bologna gehaltenen Erbauungsreden mehrere juristische Ausdrücke und Bilder verflochten; vgl. Savigny, Gesch. des röm. R. im M A. 4², 434. So operiert der angebliche Eusebius episc. Gallicanus in seiner Homilia XI. de pascha (Maxima bibl. veterum patrum Tom. VI, Lugd. 1677, p. 643 B. C) unter anderem mit dem causa cadere wegen pluris petitio (loco, tempore, genere, quantitate) nach römischem Prozeßrecht.

[62]) Vgl. lex nostra (Text vor N. 8); iustitiam colimus (Text vor N. 36). Einem mittelalterlichen Theologen hätte es wohl auch ferner gelegen, das Odium der Unsittlichkeit auf den Pseudolegista abzuwälzen, statt alle Juristen in einen Topf zu werfen.

[63]) Es war zu Anfang der 80er Jahre des 12. Jahrh.

[64]) Anfangsworte von Cod. 3, 1, 14.

[65]) Vgl. Savigny a. a. O. 4², 246. 252. 284; Tourtoulon, Placentin 1 (1896), 276 suiv.

Thema wählte Placentin 'rem non nouam', was kaum auf die angeführte (N. 64) Codexstelle zu deuten sein möchte, vielmehr ganz gut zum Inhalte z. B. unseres Sermo passen würde. Die Möglichkeit, daß unser Sermo mit dem Sermo de legibus des Placentinus identisch sein könnte, wird sich gewiß nicht schlechthin in Abrede ziehen lassen; erweislich oder auch nur wahrscheinlich ist bei dem derzeitigen Mangel genügend fester Anhaltspunkte die Autorschaft Placentins nicht. —

Die Abfassungszeit des Sermo contra pseudolegistas läßt sich nicht bestimmen, sondern höchstens umgrenzen. Die untere Zeitgrenze wird durch das Alter der Handschrift (Anfang des 13. Jahrh.?) fixiert. An sonstigen äußeren chronologischen Handhaben fehlt es gänzlich. Was die obere Zeitgrenze angeht, so widerrät die Benutzung der Tres libri, über die Mitte des 12. Jahrh. zurückzugehen[66]. — Als innere Gründe, die für unsern Sermo ein verhältnismäßig hohes Alter zu ergeben scheinen, können wohl der Mangel aller Literaturzitate und die Ignorierung der Kanonisten sowie des kanonischen Rechtsbuchs gelten. Neben den Legisten stehen seit dem Ende des 12. Jahrh. die Dekretisten; bis zum Beginne des 13. Jahrh. ist es das Gewöhnliche, daß die Vertreter des weltlichen Rechts sich um die canones nicht kümmern[67]. Der Gegensatz Legist — Theologe paßt nur in eine Zeit hinein, zu der die Wissenschaft der canones noch in der Theologie aufging. Bis es zur Abscheidung der Kanonistenschule von der Theologie kam, hat es auch nach Gratians Dekret (um 1142) Jahre oder vielmehr noch die nächsten Jahrzehnte gedauert[68].

Fällt unsere Juristenpredigt noch ins 12. Jahrh., so dürfte

[66]) Wegen dieses chronologischen Moments vgl. Seckel, Beiträge 1, 377 N. 5 am Ende. Um 1150 erst wurde auch die Lombarda, auf welche der Sermo in der Handschrift folgt, der Bologneser Juristenschule bekannt.

[67]) Zu weit geht Savigny a. a. O. 3, 515/6, wenn er auch leugnet, daß die Kanonisten im Zivilrecht gründliche Kenntnisse besaßen; vgl. Schulte, Gesch. der Quellen 1, 103 ff.

[68]) Vgl. den von Maaßen, Paucapalea (in den Wiener SB. Bd. 31) S. 503 publizierten Prolog einer Summa zum Dekret Gratians: 'Inter ceteras theologie disciplinas sanctorum patrum decreta et conciliorum statuta non postremum obtinent locum'; vgl. ferner den Hinweis Maaßens (a. a. O. S. 452 f.) darauf, daß Huguccio den Kanonisten Rolandus Bandinellus (Alex. III.) als Lehrer in diuina pagina bezeichnet.

sie in Oberitalien[69]) und bei der bekannten Herrscherstellung der bolognesischen Legistenschule möglicherweise in Bologna selbst entstanden sein[70]).

II.

Die Streikrede eines Bologneser Scholarenrektors.

(1) Celestis altitudo consilij, humane salutis prouida dispenatsrix, sicut in ecclesiasticis hystorijs legimus, ysr(a)eli(ti)co[a]) populo egyptiace seruitutis iugo contrito diutius eorum persecutionibus miserens moysen in salutarem ducem elegit constituit confirmauit[71]), ut per eum a captiuitatis ereptus miserijs in terra promissionis optata[b]) libertate gauderet. (2) ad cuius et aliorum exempla deo placentium mortalium uniuersitas[c]) quelibet in rectorem suum aliquem inuocat ad repellenda futura contingenter pericula et eas[d]) salubriter gubernandum. (3) placuit igitur uniuersitati uestre nos in uestros rectores licet indignos eligere, ut nostro studio et sollicitudine uigili quibuslibet occurratur aduersis et status salubris omnium integre conseruetur. (4) cumque importuna pericula nobis immineant, que uobis quamquam rei conscijs dinumerare ad presens cupimus, oportet nos, quorum humeris cure honus incumbit, nequicie inuentorum tanti discriminis obuiare prudenter, ne ipsorum in nos perdurans peruersio nos usque ad exterminia[e]) persequatur. (5) discretio namque uestra ignorare non creditur, quanto satagat opere bononien(sium) uersucia circa depopulationem scolarium et quanta[f]) calliditate intendat nos usque ad sanguinem uiuum emungere, cumque sanguis defecerit, deuorare carnes afficiunt et ossa corrodere

---

a) hysdrealico *C*[1].
b) opta *C*.
c) uniuersitatis *C*.
d) eos *C*.
e) extermina *C*.
f) quant *C*.

---

69) Wo die ihr in der Hs. voranstehende Lombarda geschrieben sein wird.
70) Weder Chronologie noch Topologie würden also an sich der Zuweisung des Sermo an Placentinus im Wege stehen.
71) Anspielung auf die kirchenrechtlichen Begriffe der electio und confirmatio; vgl. Hinschius, Kirchenrecht 2, 650.

usque ad emissionem animalis spiritus, qui carnali nescit potentie subiacere.

(6) Hospiciorum enim astute duplicant precia compaternitatis uinculo alligantes sibi scolares in baptismali lauacro filiorum, ut preostenso eis superficialis beniuolentie ac caritatis obsequio intra taxationem statuentium materiam habeant peccuniam sustrahendi[g]).

(7) Vinum in uenditione aquatico[h]) humore sophisticant prenuntiato eis uenditionis contractu per cupiferum[i]) uel aliquem brentatorem.

(8) Carnifices uero ut carnes uendant solito cariores, se in diuersas sectas diuidunt statuentes, ut quelibet uendat diuersum genus carnium die quolibet et que hodie castratinas uel porcinas uel uaccinas uendidit, crastino[k]) similes uendere non presumat.

(9) Et ceterorum, quibus uita hominum regitur, forum[l]) auxerunt tripliciter, dicentes non esse nobis locum in diuersorio per orbem, in quo possemus statuere sedes nostras.

(10) Nunc autem cum[m]) diuina largitas eos fertilitatibus messium fecundaret, caristiam nobis querunt infligere, dum friuolam occasionis pretendunt materiam, quoniam hec angit loca confinia, ipsam in augmentum producere machinantes. mittunt namque famulos uel ancillas ad loca fori cum uasculis plenis tritico et hijdem carissimo precio comparant, ut nos trahant ad simile. et sic, cum uenditio[n]), ut iuris est et consuetudinis, inter diuersas uideatur celebrari personas, ab eis[o]) fit contrahendi reciprocatio incinde[p]).

(11) Quid plura? sepum, quod uilissimo precio uendebatur, tanti uenditur hodie, quod scolares pauperes uigilaces[q]) non temptant pecuniam dandam sepo inter[r]) (?)[72]) pocius[s]) dispensantes.

g) *sic C, cf. not. x.*
h) aquaticant C^1.
i) capiferum *C*.
k) castrino *C*.
l) forri C^1.
m) cā *C*.
n) uenditionis *C*.
o) eos *C*.
p) (h)incinde] ineundi *C*.
q) uigilares *C*.
r) *sic C*.
s) po⁹ *solita abbreuiatura utitur C*.

72) Diese verderbte Stelle wage ich nicht zu heilen.

(12) Super quibus grauaminibus omnibus petitiones nostras persepe porreximus remedium supliciter implorantes. ipsi uero spreuerunt nos et uocibus nostris aures porrigunt sicut aspis. si quando uero nobis audientiam tribuerunt, que pocius[t]) obaudientia dici potest, in nobis temptant ludibria pilatico et herodiano more jn cristo, dum anciani ad capitaneum, capitaneus ad potestatem et iterum potestas ad ancianos nos destinat excusantes se alter occasione alterius, et sic particulari[u]) deducti uolumina uacua metimus, qui magnifica credimus seminasse. (13) pro dolor! ecce qui nos affectu paterno tractare promiserant reuerentiam nobis et amorem ut fratribus pollicentes, uictricalem[v]) in nos exercent[w]) seuiciam et hostilem, priuilegia libertatis et honores a suis antecessoribus concessa nobis antiquitus paulatim cum astucia sustrahentes[x]), ut nos seruituti sicut hostes subiciant quos libertas reddit ingenuos, cupientes eis continua dilectione firmari.

(14) Quapropter iurisiurandi[y]) obligati uirtute, cum clamores nostre afflictionis iam terminos orbis terre uisitent nec affines moueant[z]) ad debitam pietatem et uicti iamdictorum uersucia nullius spei remedium haberemus iuxta illud

'Vna salus uictis nullam sperare salutem'[73]),

licet dolentes et inuiti, coacti tamen studium supponimus perpetuo interdicto mandantes, ut nullus doctori se alicui obliget, indumenta non emat[a]) a mercatoribus bonon(iensibus) amodo aut, si non conduxit hospicium, conducat ulterius, alter alteri caritatiuis[b]) affectibus afferentes. (15) ponat itaque unusquisque uerba hec in statera iudicij et cum affectu intelligat, que sunt dicta, priuatum commodum ad posse commodius et utilius, iuxta sententiam datam nobis a ciuibus pluries, in uilipendium procurando. si quis autem scolarium contra predicta quicquam temptare

---

t) p[9] *insolite abbreuiatum in C.*
u) *uix sanum; scr.* particulatim?
v) uitricalem *scr.*?
w) excercent *C.*
x) *sic C, cf. not.* g.
y) iurisiurand ul (= uel) *C.*
z) moneant *C.*
a) emant *C.*
b) carítiuis *C.*

---

73) Verg. Aen. 2, 354.

presumpserit, sciat periurij crimine irretitum et omni honore, commodo et consortio uniuersitatis penitus esse priuatum.

---

1. Überlieferung. Die Handschrift der Königl. Bibliothek zu Bamberg D II 16 (Pergament, 14. Jahrh., 113 Blätter bzw. 226 Seiten[74]) großfolio 38,5 : 24,6 Zentimeter)[75]) enthält abgesehen von Blatt 14—19[76]) lauter Schriften von (italienischen) Juristen aus dem 13. und aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Der näheren Inhaltsangabe bedarf es hier höchstens für die zwei Ternionen Blatt 43—54 (alter und heutiger Zählung):

a) Blatt 43a—49b. Bonaguida, Summa introductoria, abgefaßt im Jahre 1249[77]); Blatt 43—48 geschrieben von einer Hand I, Blatt 49 (auf dem zweiten Ternio) von Hand II;

b) Blatt 49b—53b. Gratia Aretinus, Summa (de ordine iudiciorum), abgefaßt (oder bearbeitet?) nach 1234; geschrieben von Hand II[78]);

c) Blatt 53b die hier edierte Rede; geschrieben von Hand II;

d) Blatt 53b'—54b. Odofredus, Kommentar zu Dig. 28, 2, 29 (l. Gallus)[79]), verfaßt vor 1265; geschrieben von Hand III.

2. Inhalt. In der Einleitung (§ 1—5) spricht ein Rektor der Bologneser Juristenuniversität von der ihm als Körperschaftshaupt obliegenden Pflicht, durch seine wachsame Fürsorge zum allgemeinen Heil den der Korporation drohenden Gefahren zu begegnen und den verworfenen Urhebern der gegenwärtigen

---

74) Die Hs. ist, wie die alte Foliierung zeigt, um etwa ein Drittel ihres ursprünglichen Blätterbestandes beraubt; so fehlt gleich der Anfang (Bl. I bis XLII alter Zählung).

75) Ich habe den Codex 1891 in Bamberg exzerpiert und aus ihm kurz darauf in Tübingen die Rektorenrede abgeschrieben. Vgl. jetzt die eingehende und treffliche Beschreibung im Katalog der Handschriften der K. Bibl. zu Bamberg Bd. 1 Lieferung 8 (1906) S. 964—971.

76) Computus, Ars dictaminis.

77) Was Schulte a. a. O. 2, 112 gegen Wunderlichs richtigen Zeitansatz anführt, beruht auf unzutreffender Datierung von Bernhards Dekretalenglosse.

78) Herausgegeben von Bergmann (1842), der gleich Savigny 5, 160 und Schulte 1, 198 nur die eine Bamberger Hs. kennt; nebenbei mögen 5 weitere Hss. genannt sein: Bologna Albornot. 219; Florenz Laur. S. Cruc. III sin. 3; Kopenhagen Kgl. Bibl., Tottske Saml. Fol. 359; St. Petersburg Öff. Bibl. II f. ch. 201; Stuttgart Hofbibl. Cod. philolog. 18.

79) Steht nicht im gedruckten Kommentar zum Infortiatum (ed. Lugd. 1550 Bl. 61 b').

Bedrängnis durch kluge Maßregeln entgegenzutreten, ehe ihre Verfolgung sich bis zur Vernichtung steigert. Aus dem Gleichnis der ägyptischen Knechtschaft des Volkes Israel und der Erweckung des Moses als des Führers ins gelobte Land klingt bereits die Drohung mit dem Scholarenstreik heraus.

Von welchem Ungemach sie heimgesucht sind, wissen die Scholaren; trotzdem hält es der Rektor für angebracht (bevor er mit seiner Körperschaftsgewalt eingreift), die einzelnen Unzuträglichkeiten seinen Hörern nochmals zu vergegenwärtigen. Die habgierige Verschlagenheit der Bürger Bolognas hat es auf die Ausplünderung der Scholaren abgesehen; mit schlauen Mitteln, sagt der Redner, suchen sie uns bis aufs Blut auszusaugen, um dann noch unser Fleisch zu verschlingen und unsere Knochen zu benagen. —

Nun folgt die eigentliche Narratio (§ 6—13), die Einzeldarlegung, in welcher Weise die Einheimischen den Preis aller Lebensbedürfnisse[80]) in die Höhe schrauben, darauf pochend, daß den Scholaren in der ganzen Welt kein andrer Niederlassungsort offenstehe[81]).

a) Wohnung. Um ohne Überschreitung der von der zuständigen Kommission festgesetzten Wohnungstaxen den Scholaren den doppelten Mietzins aus dem Beutel zu locken, bitten die Bologneser Zimmervermieter die bei ihnen logierenden, nichts böses ahnenden Scholaren, wenn ein Sprößling getauft wird, zu Gevattern; dieser billige Freundschaftsbeweis dient ihnen als Ausbeutungsmittel, indem sie für die erwiesene Ehre der Patenschaft bare Gegenleistungen (Geschenke an das Patenkind und dergleichen) heischen.

---

80) 'quibus uita hominum regitur' (§ 9).

81) Damit kann im Hinblick auf die Zeitumstände (unten Ziff. 4) nicht gemeint sein, daß andere Städte keine Universitäten besäßen. Vielmehr hat das Bewußtsein der Monopolstellung Bolognas seine Unterlage in den städtischen Statuten z. B. von 1284, wonach bei Vermeidung der strengsten Strafen niemand 'audeat uel presumat ducere scolares alibi gratia studij alibi exercendi uel sequi scolares aliquos predicta de causa' (Malagola, Statuti delle università e dei collegi delle studio Bolognese, Bologna 1888, p. 156/7), aufgenommen noch nicht in die Universitätsstatuten von 1317, wohl aber (unter Rubrik 121, Malagola l. c.) in die von 1432. — Die Pflicht der Rektoren, zu schwören, daß sie die Verlegung des Studiums nicht betreiben wollen, findet sich in den städtischen Statuten von ca. 1224, von 1259 und on 1267, wurde aber in den Statuten von 1288 gestrichen; s. Denifle, Entstehung der Universitäten 1, 176.

Die Einrichtung der Miettaxen reicht in Bologna bis ins 13. Jahrhundert zurück. Das städtische Statutum Communis Bonon. vom Jahre 1284 [82]) bestimmte auf Ansuchen der Scholaren [83]): 'quod taxationes hospitiorum . . singulis annis fiant a Comuni Bonon. per duos bonos uiros eligendos per defensores averis [84]) et totidem elligendos per Comune Bononie' etc. Eine andre Zusammensetzung der Viererkommission war mit Zustimmung des Commune vorgesehen in den Statuta utriusque uniuersitatis iuristarum studii Bonon. vom Jahre 1432 [85]) und, wie trotz des Defektes der Handschrift als zweifellos anzunehmen ist [86]), schon in den älteren Universitätsstatuten der Juristen vom Jahre 1317; hiernach sollten jährlich zwei Wohnungstaxatoren vom Commune, die zwei andern aus den älteren Scholaren von den beiden derzeitigen Rektoren gewählt werden. — Vor dem Jahre 1284 scheint das Institut der Wohnungstaxation noch nicht bestanden zu haben.

Über die Gevatterschaft enthält Rubrik 82 ('De compaternitate et commodatione') der Universitätsstatuten von 1432 [87]) folgende Bestimmung: 'Compaternitatem cum Bononiensi ciue uel diocesano nullus scolaris contrahat [88]) nisi prius petita licentia et obtenta a rectore suo, quam rector non prestet sine iusta causa et se in exhibitione difficilem reddat' etc. Auch dieses Statut ist von Denifle bei seiner Rekonstruktion der Bologneser Universitätsstatuten vom Jahre 1317 [89]) mit Recht aufgenommen worden [90]). Ein älteres Verbot der Gevatterschaft ist nicht nachweisbar. — Denifle [90]) sieht den Zweck „dieses so vernünftigen Statuts" in der „Erhaltung des Korpsgeistes und der Disziplin

---

82) Mit einzelnen Änderungen (vgl. unten N. 85. 86) wiederholt in Buch IV Rubr. 124 der Universitätsstatuten von 1432, Malagola p. 160 sq.

83) Malagola l. c.

84) Städtische Finanzbeamte.

85) Rubrik 63, Malagola p. 121. Vgl. Savigny 3, 203.

86) Vgl. Denifle im Archiv f. Lit.- und Kirchengesch. 3, 346 f.

87) Malagola p. 132. Vgl. Savigny 3, 204.

88) Bis hieher übergegangen (vgl. N. 90) in die Statuten der Juristenuniversität Padua vom Jahre 1331 lib. 5 rubr. 11 (ed. Denifle, Archiv f. Lit.- und Kirchengesch. 6, 497). Ein ähnliches Verbot steht in den Statuten von Montpellier (Rubrik 8) aus dem J. 1339, Cartulaire de l'université de Montpellier, Tome 1 (1890) p. 305.

89) Unter der Rubrik 83.

90) Denifle im Archiv 3, 365.

unter den Scholaren"; daß das Verbot auch einen finanziellen Beigeschmack hat, lehrt unsere Rektorenrede.

b) Der Wein wird dadurch verteuert, daß er verschlechtert wird. Will ein Scholar Wein einkaufen, so meldet der Kufenträger oder Böttcher, dessen sich der Scholar bedient, dem Verkäufer den bevorstehenden Kauf, so daß der Weinhändler Zeit gewinnt, den Stoff mit wässerigem Naß zu fälschen.

c) Einen eigenartigen Trick bringen die Fleischer (mit bitterm Scherz vom Redner als Henkersknechte bezeichnet) zur Anwendung, um die Fleischpreise über den gewöhnlichen Stand hinaufzusteigern. Die Schlächterzunft hat sich in drei Gruppen geteilt und ein Statut beschlossen, wonach jede der drei Gruppen an jedem Tag eine andre Fleischsorte feilzuhalten hat: heute Hammel-, morgen Schweine-, übermorgen Kuhfleisch. Die Ursache, die den Preis beeinflußt, kann wohl nur darin gefunden werden, daß mehr Ware unverkauft bleibt, d. h. als Abfall an die Armen gegen geringes oder ohne Entgelt abgegeben wird, was die Betriebskosten erhöht und zur Überwälzung der Mehrspesen auf die Konsumenten führt.

d) Trotz reichlicher Getreideernte in ihrem Gebiet wollen die Bologneser eine künstliche Teuerung schaffen, die übrigens nur die Scholaren an ihrem Beutel spüren sollen. Zum Vorwand dient ihnen die Tatsache, daß allerdings die Nachbarstädte unter einer Mißernte leiden. Auf die Preisbildung suchen sie durch Scheinkäufe einzuwirken, die sie mit sich selbst abschließen: sie schicken ihre Knechte oder Mägde mit Krügen voll Getreide auf den Markt, gehen selber hin und kaufen ihrem eigenen Personal das ihnen gehörige Getreide um Riesenpreise ab, auf welchen Vorgang die Studenten hineinfallen sollen.

e) Auch der Talg, diese bisher so billige Ware, ist derart verteuert, daß die armen Scholaren, die Nachtarbeit leisten, das Geld dafür nicht mehr erschwingen können. —

Gegen diese Mißstände haben die Rektoren bei der Stadtregierung häufig um Abhilfe gebeten; der Beschwerdeweg ist erschöpft, alle Vorstellungen prallen von ihren Ohren ab wie der Schall vom Schilde. Gewährte man uns, so berichtet der Rektor, Audienz, so trieb man mit uns seinen Spott gleich wie Pilatus und Herodes mit Christus, indem uns die Anziani [91]) zum Capitano

---

[91]) Das sind die Vertreter der in den 21 Gewerbsinnungen und den 22 Waffengesellschaften vereinigten Plebs. Die Anziani wurden 1228 eingesetzt, um an der Regierung des Commune teilzunehmen. Vgl. Savigny 3, 148.

del popolo[92]) schickten, der Capitano zum Podestà[93]) und der Podestà wieder zu den Anziani[94]). Statt uns mit väterlicher Liebe[95]) zu behandeln, üben sie gegen uns stiefväterliche Strenge wie die Feinde. Die von ihren Vorfahren vor alters uns zugebilligten Freiheitsprivilegien[96]) machen sie mit Hinterlist Schritt für Schritt illusorisch, um uns, die wir in Freiheit und Freundschaft mit ihnen leben wollen, in ihre Knechtschaft zu bringen

Da keine andre Hoffnung bleibt, so verhängt zum Schlusse (§ 14. 15) der Rektor, treu dem Rektoreide, das ewige Interdikt[97]) über das Studium. Kein Scholare darf mehr eine Vorlesung bei einem Doktor annehmen[98]), keiner sich bei Bologneser Kaufleuten einen Anzug kaufen, keiner sich künftig[98]) eine Wohnung mieten[99]). Wer von den Scholaren gegen die Verbote verstößt, verfällt der Strafe des Meineids[100]) und ist von Ehre, Vorteil und Mitgliedschaft der Juristenuniversität ausgeschlossen.

3. Form. Die ganze Kundgebung ist in rednerisch wirkungsvollem Stile gehalten. Im Aufbau der Rede kommen die partes rhetorice[101]): exordium (§ 1—5), narratio (§ 6—13),

---

[92]) Er steht an der Spitze der Plebs als der einen Teilkörperschaft der Stadt. Die Organisation der Plebs als besondern Verbandes fand bald nach 1228 statt; s. Savigny 3, 148/9.

[93]) Haupt des Commune, der andern Gemeindekörperschaft.

[94]) Das städtische Statut von 1284 (vgl. Malagola p. 148/9 not. 3) verleiht den Scholarenrektoren das Recht der Audienz beim Podestà und Capitano. Unser Redner sagt erbittert, daß er nicht Anhörung, sondern Überhörung (obaudientia) gefunden habe.

[95]) Anspielung auf die übliche Benennung der Scholaren als 'filii Bononie' von seiten der Regierung, vgl. Malagola p. X.

[96]) Damit ist wohl das berühmte alte Statut von ca. 1224 gemeint: 'quod scolares causa studii Bononie accedentes in ciuitate Bonon. possint libere commorari' etc. (Denifle, Universitäten 1, 168 N. 420).

[97]) Nicht zu verwechseln mit der zeitweisen Suspension, deren Recht die Stadt der Universität nicht bestritt.

[98]) Die laufenden Verträge sollen also ausgehalten werden.

[99]) Durch das Verbot der Vertragsschließung mit Professoren und Vermietern mußte am Beginn des nächsten Schuljahres das Studium zum Stillstand kommen. Das wäre gleichbedeutend gewesen mit einem Abzug der Scholaren aus Bologna auf ein fremdes Studium.

[100]) Weil er dem Rektor Gehorsam geschworen hat, wie es die Universitätsstatuten von 1317 Rubr. 76 (Denifle, Archiv 3, 358) und 1432 Rubr. 75 (Malagola p. 128) vorschreiben und wie es ohne Zweifel seit Begründung der Scholarenverbindungen von jeher Pflicht des Neueintretenden war.

[101]) Vgl. z. B. Boncompagnus, Rhetorica nouissima 2, 5 (ed. Bibl. iurid. medii aevi 2, 256).

petitio (§ 14. 15) vorschriftsmäßig zur Erscheinung. Die Wortfassung mag im Ganzen originell sein; doch scheint zumindest der Anfang sich an eine fremde Vorlage anzulehnen. Man vergleiche den feierlichen Eingang

der Rede:	der Vorlage:
Celestis altitudo consilij, humane salutis *prouida* *dispensatrix* . . .	Celestis altitudo consilij, alta et ineffabili prouidencia uniuersa disponens, rerum uicissitudines non sine dispensacione racionis alternat . . .

Das zur Vergleichung herangezogene Exordium gehört dem (echten oder falschen) Schreiben an, das ein ungenannter Papst an den König von Sizilien richtet mit der Bitte, die Hungersnot[102]) in Rom durch Getreidesendungen zu lindern. Das Schreiben steht im Baumgartenberger Formularius de modo prosandi[103]) Buch 5 c. 35[104]) und es mag dahin aus einer älteren Sammlung von Briefmustern übernommen sein[105]).

4. Entstehungszeit. Als terminus ante quem ergibt sich das Jahr 1317 aus dem Umstande, daß die Gevatterschaften zwischen Einheimischen und Scholaren in der Rede (§ 6) noch nicht als verboten erscheinen, während im Statute der Juristenuniversität von 1317 das Verbot enthalten ist[106]). Fragen wir nach dem terminus post quem, so führen uns die Anzeichen in das vorletzte Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts. Früher als einige Zeit nach 1228 kann die Rede nicht fallen, da sie in der Verfassung Bolognas die Anziani und den Capitano del popolo voraussetzt[107]). Auf die Zeit nach 1284 führt die Erwähnung

---

[102]) Zur Ähnlichkeit des Eingangs kommt also die Ähnlichkeit der Veranlassung.

[103]) Entstanden zu Anfang des 14. Jahrh.

[104]) ed. Rockinger in den Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte, Bd. IX 2, S. 810.

[105]) Das Schreiben hat vielleicht bei Abfassung des inhaltgleichen (wahrscheinlich zu Übungszwecken angefertigten) Briefes von Coelestin III. an Kaiser Heinrich (Jaffe[2] † 17 472; ed. Löwenfeld Epistolae pontificum rom. ineditae 1885 p. 263—265) vorgelegen; Coelestin beruft sich selbst auf ähnliche Bittgesuche seiner Vorgänger Alexander und Lucius an die Könige von Sizilien.

[106]) Vgl. oben bei N. 87—90.

[107]) Vgl. oben N. 91. 92.

der Wohnungstaxation[108]), und auf die Zeit nach 1288 der Ausspruch des Rektors, daß er seinem Eide getreu die Lehranstalt mit dem ewigen Interdikt belege; dies hätte er nicht sagen können, wenn er die eidliche Verpflichtung zu übernehmen[109]) und übernommen gehabt hätte, nichts zur Verlegung des Studiums zu tun[110]).

5. Urheber der Kundgebung und des Interdikts. Der Redner spricht von sich im Plural (§ 3: nos rectores), von der uniuersitas im Singularis (§ 3. 14 i. f.). Zu Bologna bestanden, etwa seit der Mitte des 13. Jahrh. (1244), zwei Juristenverbände, die uniuersitas ultramontanorum und die uniuersitas citramontanorum, jeder Verband mit einem Rektor als Haupte[111]). Es wird anzunehmen sein, daß der eine Rektor im Einverständnisse mit dem andern und zugleich in dessen Namen in der von beiden Rektoren präsidierten Vollversammlung der zwei Universitäten sprach. Die Einzahl uniuersitas stört nicht, da beide Teilverbände ganz gewöhnlich unter der Singularbezeichnung uniuersitas zusammengefaßt werden[112]). — Da sich die Rede nicht einem bestimmten Schuljahr zuweisen ließ[113]), so ist die Frage nach der Persönlichkeit des Redners eine müßige[114]).

6. Charakter. a) Ist die Rede eine bloße Stilübung oder wurde sie in Wirklichkeit gehalten? In Ermangelung aller äußeren historischen Zeugnisse wird sich diese Frage niemals mit apodiktischer Sicherheit entscheiden lassen. Unmöglich erscheint es keineswegs, daß die Scholaren den Versuch wagten, der (übrigens im Zuge der wirtschaftlichen Entwicklung liegenden) Preissteigerung, wenn sie durch illoyale Machenschaften ins Werk gesetzt werden sollte, mit der scharfen Waffe der Streikdrohung

---

108) Vgl. oben bei N. 82—86.

109) Vgl. oben N. 81 am Ende.

110) In der Geschichte der wirklich ausgeführten Abwanderungen der Bologneser Scholaren habe ich keine chronologischen Anhaltspunkte ermitteln können. In unserem Falle könnte es sehr wohl bei der bloßen Drohung geblieben sein.

111) Vgl. Denifle, Universitäten 1, 155; Malagola im Annuario della R. Università di Bologna, Anno scolastico 1886—87, p. 173.

112) Vgl. Savigny 3, 180; Kaufmann, Gesch. der deutschen Universitäten, 1, 189.

113) Oben Ziffer 4.

114) Ein Verzeichnis der bekannten Rektoren hat Malagola im Annuario (oben N. 111) p. 185 ff. zusammengestellt.

Halt zu gebieten. Die Frage billiger Versorgung mit dem Notwendigen war für die meisten Scholaren von vitaler Wichtigkeit[115]), so daß man sich über die Schärfe der als ultima ratio verhängten Kampfmaßregel nicht allzusehr wundern darf. Ob freilich die Klagen unsrer Rede nicht ins Groteske übertrieben sind, steht auf einem andern Blatte. — Auch wenn übrigens die Kundgebung ein bloßes Übungsprodukt sein sollte, bleibt sie interessant wegen des Einblicks, den uns ein genauer Kenner der Bologneser Verhältnisse in die kleinen und großen materiellen Nöte der Studierenden der Weltuniversität Bologna tun läßt.

b) Ist unser Schriftstück überhaupt die Niederschrift einer Rede oder etwa eine durch Anschlag verbreitete Proklamation, ein Edikt, ein „Erlaß"[116])? Mir scheint für die erstere Auffassung die Form wie der Inhalt zu sprechen. Eine Rede in der Scholarenversammlung konnte anheben wie unser Text; dagegen wäre bei einer Proklamation u. dgl. die ausdrückliche Bezeichnung des Sprechenden und der Angesprochenen, die 'salutatio' unerläßlich gewesen. Und was den Inhalt angeht, so ist er für einen Anschlag[117]) viel zu langatmig, während die dröhnenden Worte des Rektors in einer erregten Versammlung ihren Eindruck nicht verfehlt haben werden.

---

[115]) Vgl. auch die auf den Getreideeinkauf bezüglichen Privilegien der Scholaren in den städtischen Statuten von 1284 (bei Malagola, Statuti p. 161. 162).

[116]) So der Bamberger Handschriftenkatalog (oben N. 75) S. IV, S. 966.

[117]) Ohnehin dürfte für den Verkehr des Rektors mit den Gliedern seines Verbandes nicht die Schrift, sondern das lebendige Wort das natürliche Mittel gewesen sein.

Druck von Trowitzsch & Sohn in Berlin SW., Wilhelmstr. 29.

BL
25
.P55

Philotesia

417148

	Shepherd
	Carey
JUN 24 1956	
AUG 8 1956	Fox
MAR 20 1958	
APR 1 1958	
APR 1 1959	RENEWED
APR 1 4 1959	
APR 1 4 1959	RENEWED
APR 27 1959	
NOV 3	R M Grant
NOV 9	
NOV 26 1957	D. Lueking
NOV 27 1957	E. 57
APR 30 1959	FRANCIS THEE
MAY 14 1959	207 E. 61 St

44 754 229

BL
25
.P55

417148
Philotesia

JUN 24	1946 Shepherd	
	Case	
MAR 2	Luedtkens Alup	1953
APR 4	1953 RENEWED	APR 14
APR 14	1953 RENEWED	APR 27 1953
NOV 9	1954 R M Grant NOV 9	1954
NOV 2	1955 D Luckin NOV	27 1957
APR 30	1959 Fiammetta	MAY 14 1959
MAY 14	1959 RENEWED	
MAY 29	1959 RENEWED	
JAN 8	INTERLIBRARY LOAN	
JAN 29	1972 D Paul Wolf	
	837 E 86	
	RENEWED MAR 6 1972	

BL25
P55

417148

SWIFT HALL LIBRARY

BL
25
.P55

Philotesia

417148

Shepherd
Cox

JAN 2 9 1966

Fox

MAR 3 0
APR

RENEWED

APR

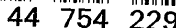
APR 1 4

APR 2 7
NOV 5

NOV 26 D. Lueking
1156 E.57

NOV 27
FRANCIS THEE

MAY 1 4
1201 E.60



BL
25
.P55

417148
Philotesia

Shepherd
Lane
Leuters
RENEWED
APR 27 1959
R M Grant
NOV 27 1957
D Luckin
INTERLIBRARY LOAN
D Beul Wolf
837 E 86
1972

BL 25
.P55

417148

SWIFT HALL LIBRARY

44 754 229